張勇著

傅大士研究

中國古典文獻學研究叢書



巴蜀書社



中國古典文獻學研究叢書



ISBN7－80659－047－1/I·16
定價: 38.00 圓

四川大學『211工程』項目

中國古典文獻學研究叢書

傅大士研究

張勇／著



巴蜀書社

2000·成都

圖書在版編目(CIP)數據

傅大士研究/張勇著 .—成都:巴蜀書社,2000.7
ISBN 7-80659-047-1

Ⅰ.傅... Ⅱ.張... Ⅲ.傅大士-人物研究
Ⅳ.B949.92

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2000)第 22689 號

策劃組稿:陳大利　李　蓓
責任編輯:侯躍生
封面設計:文小牛

傅大士研究　　張　勇　著

巴蜀書社出版發行　(成都鹽道街三號　郵編 610012)
總編室電話(028)6656816　發行科電話(028)6662019
新華書店經銷　成都福利東方彩印廠印刷
成都神仙樹南郊村工業小區(028)5183822

開本 850×1168 1/32　印張 19.125　字數 420 千
2000 年 7 月第一版　2000 年 7 月第一次印刷
印數:1—1000 冊

ISBN7—80659—047—1/I·16　定價:38.00 圓

《中國古典文獻學研究叢書》編委會

引

日前，四川大學宗教研究所張勇博士惠寄所著《傅大士研究》樣稿並囑為序，不禁歡惶交至。歡抃者，十餘年前忝為著者之師，今喜見其由學士而碩士而博士，事業有成，而端慤質樸之書生意氣彌篤。遍視學林，鶩驅名利、曲學阿世者所在多有，至若奮搏商潮，銳身仕途者更比比皆是。著者不慕聲華，注心一念，枯守禪籍，終獲“正果”，豈不可喜可賀！惶愧者，筆者學殖無根，雖曾為師一時，却於著者無毫末之助，且資質魯鈍，了無慧緣，平居對禪門典藏、宗風、故實知之甚少，於傅大士則更未識皮毛。作序體大，實非筆者所能宜。雖然，張勇學弟優遊名庠而顧念舊雨，雅意如此，又焉可不勉為其難。為序不敢，謹以“引”名。

文章選題，關乎作者知識品格與認知境界。九六年春上，著者師從項楚教授治“禪宗文獻”，已見其慧質獨具；博士論文以

傅大士為題，更見其勇氣膽識。蓋傅大士是一位神話漫漶，傳説雜出的歷史人物，今存有關史料十分匱乏且又駁亂甚至。遺漏殘損者，非蒐綴補苴，難窺本真；妄傳誤改者，非細加尋繹，不明是非。要真正恢復傅大士之“本色”，的確殊非易事，這也是中古迄今之佛學典藏很少涉及的原因。

當然，傅大士也非羚羊挂角，無迹可尋，其現有形象是東土彌勒教創始人。不過，傅世至多者乃其脩禪遠壑、絶料長齋之故實，金色表於胸臆，異香流於掌内之神奇，貨貸妻兒、肆行蘭若之功德。它如衮衮徒衆頂禮膜拜，或馘首刵鼻，焚臂燒身，或割耳和香，掛錠為燈。諸般事傳，已令其逞譽當時，流芳後世。其真實形象，反而泰半隱人歷史霧障。“欲求超勝，必先會通”（徐光啟）。著者知難而進，跰足萬里搜羅有關資料，遍訪碩學賢達印證是非。而後從文獻學、敦煌學、比較宗教學、宗教哲學、語言學、歷史學等角度對傅大士之生平、語録、思想、禪風受授等諸多問題鋭意求索，發隱鉤沈，悉心考辨。孜孜矻矻，兀兀窮年，終而還却了在佛教思想史上本應有顯赫地位的東陽居士的人間真面目。就此而言，謂之填補了學術史特别是宗教史上的空白，當不為過。至若披沙揀金，明斷《續藏經》本《善慧大士語録》中泰半為南朝文獻，亦可謂功德無量，是為禪宗史研究、中古詞匯史、語法史提供了前所未知的材料。再者，著者繼湯用彤先生之後，考證傅大士之言行上承漢魏“三教合轍”餘緒，下開後世宗門風味，追本探流，識見精到。其間勝義迭出，妙諦時見，對傅大士的精神世界和禪學承傳作出了前所未有的清晰的鉤勒，是又一功德焉。

由於書中涉及領域甚廣，且許多問題研究皆為篳路藍縷之

舉，其中可能有仁智之見。但全書犖犖大端，已燦然自成佳構。縱或千里一曲，也必不至使人河漢。是書將在佛教研究史上確立其卓然地位是毋庸置疑的。著者以而立之年精進如許，我輩尚復何言。

居臨大街，車聲、人聲、嘈雜聲不絕於耳，未至“喧囂本無聲”的境界，却為張勇兄棣之禪籍研究專著作引。搔癢隔靴，是可知矣。拈花一笑，不知所言。

蔣宗許

一九九八年六月九日於綿陽市南街軥然齋

弁

《周易·繫辭下》:“易窮則變，變則通，通則久。”

佛教最早經陸路傳入南中國，進而由中原弘佈到北方，不得不適應當地文化的特質而進行變易。龍樹、提婆創始的中觀學派，即所謂的南印度佛學，在漢魏時一變為般若學，到南朝再化為三論學和天台家，其根柢已然屬於玄學範圍，但流於虛玄逸樂，貴族名士氣濃鬱。同時，原印度頗為式微的《涅槃經》、《勝鬘經》等經論却在漢地迴響巨大，衆生悉有佛性、佛性即是“自性清净心”之説在南北朝時已然成為主流，中國佛教發展到了佛性論，並進而向心性論發展。南朝人士除將般若、唯識學揉合進了南中國固有文化之外，更進一步將南印度禪改造為簡單樸實的禪學，從而湧動出了禪宗的萌芽。

正是在印度禪向中華禪蜕變的關鍵時期，在南朝佛學的顛峰梁代，誕生了以平民化和苦行實修為特徵的、對禪宗的最終成立

和發展有著深遠影響的禪學大師傅大士，——雖然那個時代禪宗作為一個宗派尚未產生，他自己也不是禪宗法脉中的一員。

目　録

上編：化蹟和傳録之考究

中編：疑經點竄或僞託的詩偈

下編：禪風、傳承和名位

上編

化蹟和傳録之考究



第一章　補處菩薩降雙林

第一節　傳記資料考辨

敘傅大士事蹟者，自陳以來綿綿無間，然其最要者皆見於明代之前。又材料最弘富者，自當屬有唐樓穎所編《善慧大士録》及其支裔。由於樓穎原書早佚，故今僅能藉其宋雍熙二年（985）的節鈔本《雙林善慧大士小録並心王論》一卷（簡稱《小録》）和樓炤紹興十三年（1143）的刊正本《善慧大士録》四卷（簡稱《録》。主要依《續藏經》本）的有關部分，對陳、宋間的其他載籍略予甄别焉。

一、關於“東陽雙林寺傅大士碑”

有關傅大士的傳記資料，最早和最為可靠的，是“東陽雙林寺傅大士碑”。此碑為徐陵於大士遷化（569年）後，奉陳宣帝敕始撰於太建四年（573）。

《釋氏稽古略》卷二引《陳紀·寺記》：“〔太建四年〕九月，

陳帝詔僕射徐陵撰婺州雙林傅大士碑"①。宋陳思《寶刻叢編》卷十三《兩浙東路·婺州》引《復齋碑録》:"陳善慧大士碑　陳侍中、尚書左僕射領大著作徐陵撰。陳大建五〔年〕大歲癸巳七月五日書，吴興吴文純刻字。碑陰紀大士問答語，並題眷屬檀越弟子名。"② 清倪濤《六藝之一録》卷五八《石刻文字三十四·陳碑》襲之③。言"善慧大士"者，因傅大士嘗自稱為"雙林樹下當來解脱善慧大士"。宋王象之《輿地碑記目》卷一《婺州碑記》亦載"陳太建五年"造"善慧大寺碑"④，清孫岳頒等奉敕撰《御定佩文齋書畫譜》卷六二同，但却歸之於《歷代無名氏書四石二·陳》⑤;《六藝之一録》卷一百十《石刻文字八十六》又屬之《西湖志碑碣·南山路》:"善慧大師碑　陳大建五年。"⑥ 陳思記書日、刻工姓名及碑陰情況鑿鑿,則定當睹是碑矣。《續金華叢書》子部《雙林傅大士語録》卷後有茂本清源《後序》,稱"太建五年七月五日,敕開國侯徐陵撰碑文",蓋誤碑成日為下詔日也。

清和坤等奉敕撰《欽定大清一統志》言,"涅槃後，東海徐陵為撰塔志銘，至今猶存。"⑦ 其實，原碑早已湮滅矣。現存碑文有兩種，差異頗迥，一者僅二百六十四字，一者洋洋幾三千言。第一種即《藝文類聚》卷七六《内典部上·内典》所收"陳徐陵《東陽雙林寺傅大士碑》":

① 《大正新脩大藏經》49/804c。
② 文淵閣《四庫全書》本，册 682，頁 396 下。
③ 文淵閣《四庫全書》本，册 831，頁 413 上。
④ 文淵閣《四庫全書》本，册 682，頁 527 上。
⑤ 文淵閣《四庫本書》本，册 821，頁 684 上。
⑥ 文淵閣《四庫本書》本，册 832，頁 278 上。
⑦ 卷二三二《金華府·僊釋·傅翕》。文淵閣《四庫全書》本,册 479,頁 337 上。

自修禪遠豁，絶粒長齋，非服流霞，若食朝沆。姜原所履，天步可以為儔；河流大屐，神足宜其相比。夫以連城之寶，照廡之珍，野老怪而相捐，工人迷而不識。昔漢皇受道，樂大不臣；魏祖優賢，楊叟如客。河上之老，輕舉臨於孝文；臺下之人，高尚加於光武。五胡内鼎，蒼鵝之兆未萌；四海横流，夷羊之牧匪見。滴海未盡其辭，懸河不窮其義。伯陽之德貞，桓紀於瀨鄉；仲尼之道高，碑書於魯縣。亦有揚雄弟子，鄭玄門人，俱述清猷，載刊玄石。

銘曰：來儀上國，抗體承明，妙辯無相，深言不生。撞鐘比説，擊鼓慚英，樂論天口，誰其與京！乍見僊掌，爰標神足；色艷浮檀，香逾詹匐。噭噭門人，承師若親，寧焚軟疊，弗燎香薪。合窟為定，方墳以墟，須彌巨海，變炭揚塵。净土無壞，靈儀自真，何時踴塔，復睹令身！[①]

周一良先生言，“宣傳詔命者曰宣傳左右”，見《藝文類聚》傅大士此碑[②]。然上引文字無，或周先生所用版本有異乎？《徐孝穆集》卷九《東陽雙林寺傅大士碑》，文則全同於《藝文類聚》[③]。考《隋書·經籍志》雖已載陵集本三十卷，却久佚不傳[④]，今本乃後人從《藝文類聚》、《文苑英華》諸書内採綴而成，故其

① 册下，頁1309至1310。
② 《魏晉南北朝史札記·〈宋書〉札記·面首左右》，頁130。
③ 《四部叢刊》本，册10，頁63上下。
④ 頁130中。

中的傅大士碑應是襲自歐陽詢書無疑。《藝文類聚》成書於武德七年（624），距傅大士辭世僅五十餘歲，所録碑文應相當可靠。

第二種為樓炤刊正本《善慧大士録》卷三所載，明代張溥輯入《漢魏六朝百三家集》卷一百三下《徐陵集》，題曰"東陽雙林寺傅大士碑"①。嚴可均復據張氏書而收進《全陳文》卷十一，然却於文末注曰採自《藝文類聚》②，誤，因碑的内容遠較《類聚》豐贍。吴兆宜注《徐孝穆集》卷五之《東陽雙林寺傅大士碑》，亦全同於張氏書③。

比較兩種碑文，令人驚詫地顯示出，第一種乃摘取第二種的九小節拼凑而成。這九小節分别是：一、"自修禪遠豁"至"若食朝沆"；二、"姜原所履"至"神足宜其相比"；三、"夫以連城之寶"至"工人迷而不識"；四、"昔漢皇受道"至"高尚加於光武"；五、"五胡内鼂"至"夷羊之牧匪見"；六、"滴海未盡其辭，懸河不窮其義"；七、"伯陽之德貞"至"載刊玄石"；八、"來儀上國"至"香逾詹匐"；九、"嗷嗷門人"訖文末。考慮到歐陽詢為糾前代類書隨意摘句的流弊而録片段的新例，即所謂"且文棄其浮雜，删其冗長"④，如此凑成傅大士碑文還是可以理解的。

《善慧大士録》中的碑文，意思連貫，一氣呵成，絶非後人據《藝文類聚》所收而能僞造。如叙大士坐禪感得七佛如來並現、空界神僊共來行道，人或見大士身長丈餘，"脚長二尺，指長五寸餘"等異儀，"譬李老而相侔，同周文而等狀。姜嫄所履，

---

① 文淵閣《四庫全書》本，册 1415，頁 538 上至 542 下。
② 《全上古三代秦漢三國六朝文》，册 4，頁 3463 上至 3465 下。
③ 文淵閣《四庫全書》本，册 1064，頁 891 下至 902 上。
④ 《〈藝文類聚〉序》，《藝文類聚》册上，頁 27。

天步可以為儔；河流大戾（'屓'之形誤），神足宜其相比。支郎之彥，既耻黄精；瞿曇之師，有慚青目。"“姜嫄”云云，前後文水乳交融，渾然天成。更為重要的是，《藝文類聚》所取，有的雖嫻於傅大士事蹟者亦不能領悟，非藉助於《録》中的碑文不可："五胡内鼠，蒼鵝之兆未萌；四海横流，夷羊之牧匪見"。此數句之前，《録》尚有“自火運將終，民無先覺，雖復”幾字；再聯係後文，方可曉“五胡”云云是謂大士於梁未亡之前即已識其命運，故誓燒身以求佛常住世間救愍衆生。而且，第二種碑文與第一種相較，頗有異文，可補甚而可正第一種碑文：

第一種碑文（《藝文類聚》摘録）	第二種碑文（《録》所載）
①臺下之人，高尚加於光武/滴海未盡其辭/復睹令身 ②自修禪遠豁，"豁"誤。 ③"合窟為定，方墳以墟"，"定"、"墟"誤。	①嚴子之高，閑卧加於光武/滴海未盡其書/復睹全身 ②自修禪遠壑，是。 ③"合窟為窆，方墳以堙"——窆，下棺落葬也；堙，填埋：並契文義。

第二種碑文前署“菩薩戒弟子、侍中、尚書左僕射領大著作、建昌縣開國侯、東海徐陵奉　敕撰”。據《陳書》[①]、《南史》[②]，徐陵於陳宣帝即位後封建昌縣侯，太建中除尚書右僕射，遷左僕射，加侍中，其爵位官銜，與奉敕為碑時正相應。何況碑文末“陵雖不敏，夙仰高風，輕課庸音，乃為銘曰”，已自明撰者地位矣。再者，第二種碑文述傅大士為修禪而辭别妻兒鄉鄰，有云“棄捨恩愛，非梁鴻之並遊；拜辭親老，如蘇躭之永别”，

① 册2，頁325至341。
② 册5，頁1522至1525。

創意類於徐陵《答周處士書》“差有弄玉之俱僊，非無孟光之同隱”①，亦與他的一貫文風相契合。至於第二種碑文於銘後題“維陳太建五年太歲癸巳七月五日，都下白山造”，“造”者，即《復齋碑録》的“書”；白山，在金陵東，《陳書·韋載傳》嘗記之②。《復齋碑録》“碑陰……並題眷屬檀越弟子名”，當與第二種碑文中“並載在碑明，書其名品”的意思一樣，指輸己命以代宗師的大士弟子的名録。陳思所記，也證明第一種碑文確屬徐陵原綴。須留意者，第二種碑文“夫二儀大德，所貴曰生；六趣含靈，所重唯命。雖復夢幻影響，同歸磨滅；愛使迷情，唯貪長久”，文名與《高僧傳》卷十二《忘身·論》“夫有形之所貴者，身也；情識之所貴者，命也。是故……餌術含丹，防生養性，欲其壽考也。……自有宏知達見……悟四生為夢幻之境”頗有相似③，而《高僧傳》又撰成於普通四年（523）之前，可見徐陵操觚時或當參閱過慧皎此書。當然了，孝穆認為若能“聞半偈於涅槃”“供養於般若”，“理當匏（當為‘刳’）心靡吝，擢骨無疑”，又不同慧皎“出家凡僧”不必“燔炙形體”而違戒之論矣。

總之，《善慧大士録》中的傅大士碑文，其真實性當無庸質疑，實為極其珍貴的關於傅大士的較原始的材料。且以文學角度看，此碑“語多駢偶，叙次甚詳，此唐初四家之先導也”④，突出地反映了徐庾體綺艷的風貌，亦值得另予檢討。施蟄存先生

① 《文苑英華》卷677，册5，頁3489上。
② 册2，頁250。
③ 宋磧砂藏本。下同。
④ 清李富孫撰《漢魏六朝墓志纂例》卷三。《叢書集成初編》本，册2630。

曰："宋、齊、梁、陳四朝，簡直没有一塊碑。"[1] 就現存實物而言，所論自是，然作為研究南朝歷史文化的史料，第二種碑文却是完全可以信賴的。

由於第一種碑文被摘録的時間很早，故雖然頗不完整，却依然在可印證第二種碑文的非偽之外，還可資以補足第二種碑文的泯滅漫漶處："若□朝沅"，所闕應為"食"；"楊（揚）雄弟□，所闕應為"子"。它甚至還能糾正第二種碑文之謬："若□朝沅"，"沅"當作"沆"，露珠也；"揚夐如客"，"揚夐"乃"楊叟"之形誤（楊叟謂楊彪。《三國志·魏志·文帝紀》裴松之注引《魏書》："己亥，公卿朝。朔旦，並引故漢太尉楊彪，待以客禮。"[2]）；"夷羊之祓"，"祓"（消除邪祟）非是，當作"牧"，地名，典出《國語·周語上》，内史過論神曰："商之興也，檮杌次於丕山；其亡也，夷羊在牧"[3]；"桓紀於賴卿"，與下句中之"碑書於魯縣"不相對，"卿"應為"鄉"；"須彌據海"，不通，當依第一種碑文作"須彌巨海"方是。可見，第一種碑文的價值自亦不應漠視。又，第二種碑文"河流大戾"，第一種碑文作"河流大屐"，並誤。異文應作"屓"，用力之狀也。張衡《西京賦》："巨靈贔屓，高掌遠蹠，以流河曲，厥蹟猶存。"[4]

順便指出，宋代程俱另撰有《雙林大士碑》[5]。然與下面將要論及的《録》、《小録》等相較，增益事蹟處極少，文采也遠遜

① 《魏晉南北朝石刻》，見《文史知識》1987年12期，頁54；又見《金石叢話》，頁41。
② 《三國志集解》，頁90上。
③ 《四部叢刊》本，册45，葉13左。
④ 《文選》卷2，頁37上。
⑤ 《北山集》卷18，《四部叢刊續編》本，册61。

於孝穆命筆者，故此不論列。

二、法琳和道宣的記載

初唐僧人法琳（572～640）於武德四年（621）為破清虛觀道士李仲卿《十異九迷論》和劉進喜《顯正論》對佛教的貶斥，始作《辯正論》，該書卷三《十代奉佛上篇》記有傅大士事蹟。稍後，道宣（596～667）成於貞觀十九年（645）的《續高僧傳》，卷二六《感通上·隋東川沙門釋慧云傳》亦附傅大士傳。將二者作一對比是十分有趣的：

梁東陽郡烏陽（“傷”之形誤）縣雙林寺傅大士。……分身世界，濟度群生。或胸臆之間乍表金色，拳握之內時吐異香；或現身長丈餘，臂過於膝，脚長二尺，指長五寸，兩目分明，雙瞳照耀；顏貌端嚴，有大人之相。遣使齎書贈梁武曰：“雙林樹下當來解脱善慧大士白國主救世菩薩，今條上中下善，希能受持：其上善，略以……；其中善，略以……；其下善，略以護養衆生。”梁武延之，仍居鍾山之下定林寺，坐蔭高松，卧依盤石，四徹之中恒注甘露，六旬之內常雨天花。梁武於華林園重雲殿開般若題，獨設一榻與天旨對揚。及玉輦昇殿，晏然箕坐。憲司譏問，但云：“法地若動，一切不安。”且知梁運將終，救愍兵灾，乃燃臂為燈，冀攘（通“禳”）來禍。至太建元年夏，右脅而卧，奄然涅槃。於時隆暑赫曦，温暖無異，色貌敷愉，光彩鮮潔，香氣充滿，屈伸如恒。觀者發心，嘆未曾有。（出

《辯正論》[1])

陳宣帝時東陽郡烏傷縣雙林大士傅弘者……時或分身，濟度為任。……或金色表於胸臆，異香流於掌内；或見身長丈餘，臂過於膝，脚長二尺，指長六寸，兩目明亮，重瞳外耀：色貌端峙，有大人之相。……乃遣使齎書贈梁武曰："雙林樹下當來解脱善慧大士敬白國主救世菩薩，今條上中下善，希能受持：其上善者，略以……；其中善，略以……；其下善，略以護養衆生。"帝聞之，延住建業。乃居鍾山下定林寺，坐蔭高松，卧依磐石，四澈六句（"旬"之誤），天花甘露，恒流於地。帝後於華林園重雲殿開般若題，獨設一榻，擬與天旨對揚。及玉輦昇殿，而公晏然其坐。憲司譏問，但云："法地無動；若動，則一切不安。"且知梁運將盡，救愍兵灾，乃然臂為炬，冀禳來禍。至陳大建元年夏中，於本州右脅而卧，奄就昇霞。於時隆暑赫曦，而身體温暖，色貌敷愉，光彩鮮潔，香氣充滿，屈伸如恒。觀者發心，莫不驚嘆。（出《續高僧傳》[2]）

行文筆法，赫然全類。《〈續高僧傳〉序》："今余所撰……或博咨先達，或取訊行人，或即目舒之，或討讎集傳。南北國史，附見徽音；郊郭碑碣，旌其懿德。皆撮其志行，舉其器略，言約繁

① 《大正新脩大藏經》52/506a、b。
② 磧砂藏本。下同。

簡，事通野素，足使紹胤前良，允師後聽。”由於《辯正論》至少在貞觀十三年（639）即已成書流佈，而道宣書此時尚未汗青，故定當參觀過《辯正論》，故其傅弘傳幾乎全然取自法琳所作，唯僅加以少許文字修飾而已。

更進而將法琳所作與《善慧大士録》中的傅大士碑稍作對待：

	第二種碑文（《録》所載）	《辯正論》傅大士傳
文筆類似者	①大經所說，當轉法輪；大品之言，皆紹尊位 ②以太建元年朱明始獻，奄然右卧，將歸大空 ③爾時隆暑，便已赫曦	①“常轉法論，紹隆尊位” ②“至太建元年夏，右脅而卧，奄然涅槃 ③“於時隆暑赫曦”
互裨理解者	①“兩眼光明”，是。 ②四徹之中恒注甘露，六旬之內常雨天酒 ③乃令大士獨榻，對揚天扆	①“兩眼分明”，誤。 ②四徹之中恒注甘露，六旬之內常雨天花 ③獨設一榻，與天旨對揚

《辯正論》記傅大士事蹟，其餘內容更十之八九係直接節取碑文，如“分身世界，濟度群生”等等，無庸細列。出自法琳手筆者，僅“臂過於膝”、“顏貌端嚴，有大人之相”、“冀攘來禍”、“香氣充滿”、“觀者發心，嘆未曾有”。數句而已。前曾言及，《藝文類聚》中的傅大士碑乃拼湊原碑文的數段而成，以歐陽詢所援可證《善慧大士録》中碑文的真實無疑，此則益可見初唐僧人作傳喜取碑碣文句之風，並從另一個方面顯出第二種碑文的珍貴確實。

《續高僧傳》凡與碑文內容相涉者，《辯正論》中皆已全採，可見道宣未覽原碑。傅大士上武帝書，《辯正論》於“其上善”“其中善”“其下善”後加三“略”字，下善僅撿原碑“護養衆生，勝殘去殺，普令百姓俱稟六齋”的第一句，而這些，道宣皆

襲用，更可見他所據僅為法琳書。道宣自己所加的兩節文字，一謂梁高祖弘佛，來儀賢聖，傅大士因在雙林而國人莫知其位，故上書；一謂大士殮於巖中後，忽失其所在，致使信者悲慟。碑文雖言地方官吏才無鑒真，故上書欲影響人王，却未及尸身失蹤之事，僅曰用震旦常儀土葬，道宣蓋"取訊行人"而載傳説爾。

三、宋代有關的禪宗燈史和其他佛教史籍

迨至有宋，述及傅大士遺事的佛門著述紛然雜出，條其所叙文字的源流本末，可別為兩個系統：以《雙林善慧大士小録並心王論》為藍本者，出於樓炤刊正本《善慧大士録》者。

《景德傳燈録》卷二七《婺州善慧大士》載大士化蹟[①]，多與《善慧大士録》系統相異，今姑舉其卓然大者：

《景德傳燈録》	《善慧大士録》系統
①大士二十四歲時漉魚而沈籠水中，聽其自去 ②大通二年（528），大士尚不許慧集倡言是彌勒應身 ③大士於中大通六年（534）正月二十八日遣弟子傅暀致書梁武帝，暀乃假何昌在二月二十一日進書；"帝覽之，遽遣詔迎" ④大同五年（539）奏捨宅創雙林寺 ⑤於論真諦後，武帝在壽光殿請講《金剛經》 ⑥天嘉二年(561)後，慧和法師不疾而終，嵩頭陀於柯山靈巖寺入滅	①謂此事在少年時 ②慧集來依之前，已自稱彌勒去化叔及從祖 ③中大通六年正月十八日遣傅暀，不及進書日期 ④此乃大同六年事 ⑤無 ⑥未及慧和卒年；嵩頭陀辭世在天嘉五年之後，卒地不明

① 頁554上至556上。

值得注意的是，上列六事，《景德録》竟完全同於《小録》。鑒於《景德録》成於北宋真宗景德元年（1006），稍晚於《小録》（985），却遠早於樓炤刊正本（1143），纂者是有機會目睹樓穎原編次本和《小録》的，故尚不能據以斷定《景德録》是源自樓穎編次本還是襲用《小録》。再進而將《景德録》與《小録》對勘，發現二者所記事項甚至語句皆更有契合處：

《景德傳燈録》	《雙林善慧大士小録》
①"婺州義烏縣人也" ②有人盗大士所種菽麥瓜果，大士與籃籠盛去 ③初遣武帝書，言及《今聞皇帝崇法，欲伸論義，未遂襟懷，故遣弟子傅暀告白" ④大士於松山頂繞連理樹行道，"感七佛相隨……" ⑤記大士臨終遺言，多異於《録》 ⑥載錢王發塔取大士遺骨事	①"……婺州義烏縣……人"（《録》曰，"東陽郡烏傷縣稽停里人"） ②亦載此事 ③同，"襟"作"懐"。（《録》曰，"今大士立誓紹弘正教，普度群生，故遣弟子暀告白"） ④文辭全同 ⑤亦異於《録》 ⑥亦載

顯然，《景德録》確實參照《小録》而成，上舉異於《録》的六事亦係採自《小録》。

然而，《景德録》亦有《小録》失擷而《録》中却赫然俱在的內容：大士躬耕松山所説"空手把鋤頭"偈；與武帝問答"從來師事誰耶"、"何為真諦"，昭明太子問"何不論義"；承聖三年（554）捨家資而説"傾捨（《録》作'資'）為群品"之偈；……雖然《録》乃後來樓炤據樓穎本刊正而成，並未完全反映樓穎原本的面目，但從上面的分析仍可看出，道原等人編寫傅翕傳記時，還是部分地參觀過樓穎原本。

如果説《景德録》基本上直接取材於《小録》的話，這一系

統的其他典籍則多轉而自《景德録》流出。《五燈會元》(約成書於 1254 年) 本即删《景德録》、《天聖廣燈録》等而就，故其卷二附 (西天東土應化聖賢·雙林善慧大士) 節取《景德録》[1]，元無足道。而祖琇《隆興佛教編年通論》(撰於 1164) 卷八 (婺州義烏雙林大士)，却有數處頗類於《景德録》，顯示出藉鑒道原書的痕蹟：有在松山躬耕時所説"空手把鋤頭"偈；大士自稱得首楞嚴定；上武帝書有"今聞皇帝崇法，欲伸論義，未遂襟懷"之語，而《録》却作"今大士立誓紹弘正教，普度群生"；言"異日"於壽光殿講《金剛經》；遺言道及"此身甚可厭惡，衆苦所集"(《録》無)，並自述發蹟；述錢王取靈骨、建龍華寺塑像[2]。附帶提出，元念常《佛祖歷代通載》卷九癸丑年 (533) 下，載"大通五年 (當為'中大通五年'，因大通僅兩年而已)，義烏雙林大士者"云云，亦有與《録》相似的上述各條。然由其文中"法於善惠"、"西域沙門"、"二月十一日進書"等諸多字眼來看[3]，却係徑襲祖琇書。

南宋括山一庵釋本覺編集、明代屬提居士畢熙志較訂的《歷代編年釋氏通鑒》，於卷四次大士誕生、修道及化導事，而在該書卷首的《採摭經傳録》中明謂材料來源於《傅大士録》[4]。將《釋氏通鑒》與《録》細作比勘，發現二者相似處頗夥：傅大士的名、字 (名翕，字玄風) 同；沙門慧集亦於大通二年 (528) 來依；中大通六年 (534) 閏十二月應詔初赴闕，徑登西國所貢

① 册上，頁 117 至 119。
② 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第 3 套第 3 册。
③ 《大正新脩大藏經》49/549c 至 550c。
④ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第 4 套第 4 册。

寶榻；大同六年（540）第三次入都，歸後置寺寫經；臨終前告二子的遺言一致；建輪藏，山中松上留有發誓度衆生的斧痕，飼虎餘飯亦化為石。本覺著書時，樓炤刊正本已然流佈，故其所據《傅大士録》當即為樓炤書。本覺述普通元年（520）遇嵩頭陀事，小字注曰出自"本傳"，而《録》卷一與之行文幾乎全同，"傳"者蓋指專述大士事蹟的《録》卷一爾，並不是别的什麽大士傳記。《釋氏通鑒》内容異於《録》者有二：大同元年三月，武帝幸同泰寺講《三慧經》，《録》却謂講於華林園重雲殿；大同五年，大士唱《金剛經頌》，《録》無，蓋取自《景德録》爾。

宗鑒《釋門正統》（撰於1237年）卷八《護法外傳·傅翕》[①]和志磐《佛祖統紀》（撰於1269年）卷二二《未詳承嗣傳·東陽善慧大士》[②]，所紀亦多類於《録》，故當與《釋氏通鑒》同源。如《釋氏通鑒》言嵩頭陀於北周武帝天和三年（569，即陳廢帝光大二年）入滅，《釋門正統》、《佛祖統紀》仍之，應是參考過本覺書，因《録》卷一並未明言入滅時間。《釋門正統》卷三《塔廟志》："若夫諸處俱奉大士實像於藏殿前，首頂道冠，肩披釋服，足躡儒履，謂之和會三家。……又列八大神將運轉其輪……又立保境將軍……；玆三者，考《録》無文，不能自決，直俟龍華會上，庶可問津耳。"[③] 樓炤刊正本恰無這些内容，是宗鑒乃至本覺所據《録》或《傅大士録》、"本傳"，的為樓炤本矣。尤可注意者，凡《釋門正統》異於《録》者，《佛祖統紀》幾乎皆有：傅大士被釋還山後，不復藏為彌勒應身事；武帝詔報言

---

① 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第3套第5册，葉447左至448右。
② 《大正新脩大藏經》49/244b至245a。
③ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第3套第5册。

"善慧欲度脱衆生……欲來隨意"；梁末饑亂，與其徒拾橡粟，採草作糜以活閭里。則志磐作善慧大士傳，又曾襲取宗鑒矣。

進而考之，凡《釋門正統》獨有者，程俱《雙林大士碑》皆有，且言辭幾乎一樣，如："大士誓弘正教，普度群物，聞皇帝志善，欲來議論。詔曰：'善慧欲度脱衆生，解一切纏縛；大士行無方所，欲來隨意。'"；"明年三月八日至闕"；"謁者三贊，不拜"；"初入都，持二木槌，至是，號扣門槌云"；"願輸己命代者十九人……"；"光大二年冬，嵩示寂龍丘巖"；"葬潛邵（印）渚松山之隅"。考程俱字致道，生活於北、南宋之際（1078～1144），早於宗鑑約一個世紀[①]，《釋門正統》定然參照過程氏所撰碑文。

需要指出的是，《五燈會元》述講《金剛經》事，插入與善慧大士了不相涉的"聖師"寶誌，且不言唱四十九頌，當另有所據；記大士"法地若動，一切不安"語，係取於《録》或第二種碑文；又載披衲、頂冠、靸履事，則當出自《小録》和《録》之外；所附《心王銘》，見於《景德録》卷三〇[②]，而《四相詩》、《法身頌》及《心王頌》片段，應來自《録》。——其所採擷，並不囿於《小録》、《録》矣。

至於宋以後的傳記文獻幾乎悉從上述兩個系統流出，重復錯亂，極少新意，不足顧焉。故下文探索傅大士降蹟應化，主要根據徐陵碑、《小録》和《録》系統，並稍及方志雜著焉。

---

① 程俱事蹟，參見：《宋史》卷四四五本傳，册 37，頁 13136 至 13138；《宋詩鈔·北山小集鈔》，册 2，頁 1563。

② 頁 615 下至 616 上。

第二節　傅大士年譜

一、雙林悟道自天囑（497～533）

徐陵碑文叙傅大士的家世曰：“東陽郡烏傷縣雙林寺傅大士者，即其縣人也。昔巖谿蘊德，渭浦程（通‘呈’）祥，天賜殷宗，誕興元相。景侯佐命，樊勝是垮（録作‘埒’）；介子揚名，甘、陳為伍。東京世載，西晉重光。惟是良家，降神所託。若如□□，本生本行；或示緣起，子長子雲。”

《尚書·説命上》：“夢帝賚予良弼，其代予言。乃審厥象，俾以形旁求於天下。説築傅巖之野，惟肖，爰立作相。”[①]《史記·齊太公世家》：“太公望吕尚者，東海上人。……吕尚蓋嘗窮困，年老矣，以漁釣奸周西伯。西伯將出獵，卜之。曰：‘所獲……霸王之輔。’於是周西伯獵，果得太公於渭之陽，與語，大悦。……載與俱歸，立為師。”[②]“昔巖谿蘊德”云云，謂殷商時傅説本為山野賢人，後為盤庚舉以為元相（丞相；以其住居群官之首，故名。《資治通鑒》卷一〇三《晉咸安二年》：“元相之重，儲傅之尊”[③]），乃得天助以大其宗也。按，《廣韵·去·遇》：“傅，相也。亦姓，本自傅説，出傅巖，因以為氏。出北地、清河二望。”[④]亦追溯傅氏始祖至傅説。《新唐書》卷七四上《宰相世系

① 册上，頁 174 中至下。
② 册 5，頁 1477 至 1478。
③ 册 7，頁 3258。
④ 册上，頁 368。

四上》則稱“傅氏出自姬姓。黃帝裔孫大由封於傅邑，因以為氏”①。

《漢書》卷四一《傅寬傳》：“傅寬，以魏五大夫騎將從，為舍人，起橫陽。……二歲，為丞相，將屯。孝惠五年（前190）薨，謚曰景侯。”② 寬佐高祖定天下，軍功自與樊勝（樊噲）同等。《漢書》卷七〇《傅介子傳》，漢昭帝元鳳中（前80～前75），介子求使大宛，而以計斬樓蘭王，得以封義陽侯③，“揚名”蓋謂此也。同卷《甘延壽傳》，延壽使西域，誅斬郅支單于，封義成侯④；《陳湯傳》，湯元帝時以副校尉使西域，建昭三年（公元前36年）並與都護甘延壽矯制殺郅支單于於康居⑤：延壽、湯宜春與介子“為伍”也。由於傅寬、傅介子等人的奮發，傅姓終於成為東漢（東漢都洛陽，時人稱之曰東京）望族（世載，謂世人稱譽。北周庾信《周柱國大將軍紇干弘神道碑》：“公始青衿，風神世載，猛獸不驚，家禽能對”⑥）。後似有所衰落，至西晉乃重振。

傅大士正是降生於這樣一個源遠清白的世族。按，大士乃菩薩之通稱，即梵語 Mahastattva、碑文之“神”。唐湛然《法華文句記》卷二：“大士者，《大論》稱菩薩為大士。亦曰開士。士謂士夫，凡人之通稱；以大開簡別，故曰大等。”⑦ 十二部經中有

---

① 册10，頁3154。
② 册7，頁2085至2086。
③ 册9，頁3001至3003。
④ 册9，頁3007。
⑤ 册9，頁3007至3014。
⑥ 見《文苑英華》卷九〇五，册6，頁4763上。
⑦ 《大正新脩大藏經》34/80c。

《本生經》，乃佛説自己過去世因緣之經文[1]，唐普光《俱舍論法宗原》"言本生者，謂説菩薩本所行行"[2]；傳為西土賢聖撰集、劉宋寶雲譯《佛本行經》（或名《佛本行贊傳》），以謁文贊頌佛一代行狀[3]："若如□□，本生本行"，蓋謂欲曉傅大士本末行蹟，自有其自述和旁人撰作之文獻。"或云緣起，子長、子雲"，亦指可參觀一代高手編綴的大士傳録。子長、子雲，司馬遷、揚雄之字。松崎清浩《傅大士における禪觀思想の考察》謂"或示緣起"指南齊高帝的世系中蕭子長、蕭子雲所叙述的元系[4]，誤。碑文"自叙元系"明稱元系乃自叙，豈有他人代言之理？且蕭子長是否為齊宗室，無考；蕭子雲（487～549）則雖屬皇親，又頗擅文名，却早在太清三年（549）侯景陷宮城時，已餧卒於顯靈寺[5]，顯然不可能為傅大士作一生傳録。

碑銘更明確地叙述傅大士一系的來源曰："北地爰徙，東山所宅，族貴泥陽，宗分蘭石。"

則傅大士先祖乃北地郡泥陽縣傅嘏（209～255，字蘭石）一支，後遷入江東而山居。據《晉書》卷四七《傅玄傳》"傅玄字休奕，北地泥陽人也"[6]、《高僧傳》卷一一《晉江左竺僧顯》"竺僧顯，本姓傅氏，北地人"等，是傅氏確以北地為發源處之一。《南史》卷十六《傅弘之傳》曰，傅氏漢末方遷泥陽："傅氏舊屬靈州。漢末失土，寄馮翊，置泥陽、富平二縣，廢靈州，故

① 《大正新脩大藏經》3/290至331。
② 《大日本續藏經》第壹輯第壹編第83套第4册。
③ 《大正新脩大藏經》4/54至115。
④ 《曹洞宗研究紀要》第16號，頁134。
⑤ 《梁書》卷三五，册2，頁513至515；《南史》卷四二，册4，頁1074至1076。
⑥ 册5，頁1317。

傅氏悉屬泥陽。"[1]《新唐書》"裔孫漢義陽侯介子始居北地"[2]，則漢末始至泥陽者乃傅介子，則傅玄、竺僧顯亦屬介子裔矣。浙江上虞、臨安、金陵，皆有東山，均謝安隱居游憩之地，後人因以東山代隱棲。傅氏蓋遷至江南而鄉居。《新唐書》更細析北地傅氏曰："(介子) 曾孫長復，封義陽侯。(應屬蔭襲爵位) 生章，章生叡，叡生後漢弘農太守允，字固。二子：嘏、松。嘏字蘭石，魏尚書僕射、陽都元侯。十一世孫弈，唐中散大夫、太史守、泥陽縣男。"[3] 則泥陽一族並未全徙，至唐時尚頗顯貴。泥陽傅氏的一支何時南移，碑未言及。考唐李華《故左谿大士碑》云："其先北池（'地'之形誤）泥陽人，漢魏大族，隨晉南流，家於義烏，今為東陽義烏人也。自江夏太守極、梁居士翕（傅大士名翕），賢達相承，世謂居士為諸佛化身，杳不可測。左谿即居士六代孫。"[4] 傅極任太守似在本族南流之後，但《宋高僧傳》卷二六《唐東陽清泰寺玄朗傳》却稱："釋玄朗……其先浦陽郡江夏太守拯（'極'之形誤）公之後，曹魏世避地於江左。則梁大士翕之六代孫，遂為烏傷人也。""浦陽郡"恐誤，因浦陽與江夏了不相涉，且"江夏太守"之江夏顯指郡，"浦陽郡江夏"郡殊為捍格。聯係碑文"西晉重光"、碑銘"北地爰徙……宗分蘭石"語，蓋傅嘏後代傅極於西晉為江夏太守，後乃舉族過江的吧。再據《南史》傅弘之傳，弘之祖先於晉穆帝永和中（345～356）因石氏亂而過江[5]，則傅氏果於東晉始南渡矣。

---

① 册 2，頁 461。
② 册 10，頁 3154。
③ 同注②。
④ 《文苑英華》卷八六一，册 6，頁 4545 上。
⑤ 同注①。

南齊明帝建武四年丁丑（497）五月八日，傅大士生。

據《小録》、《録》和《景德録》，傅大士於是時降於東陽郡烏傷縣（唐名義烏）稽停（或作“亭”）里（今義烏市塔山鄉上傅）。姓傅，名翕，字玄風（清避康熙諱，稱元風）。自號雙林樹下當來解脱善慧大士；人則稱曰傅大士、雙林大士、善慧大士、無垢大士、等空紹覺大士、東陽大士、魚行大士、東陽居士、烏傷居士等。按，《續高僧傳》曰名“弘”，後人遂有以為弘乃大士本名或異名，如明梅鼎祚《釋文紀》卷二九[①]、《望月佛教大辭典》“傅翕”條[②]。考《南史》卷五〇《庾易傳》附肩吾[③]、《梁書》卷三一《庾於陵傳》附弟肩吾[④]，並記簡文居東宫時，開文德省，置學士，充其選者有吴郡張長公、北地傅弘、東海鮑至等，道宣蓋將祖先遷自北地的傅翕誤為北地才俊傅弘也。吕澂《中國佛學源流略講》第九講《南北宗禪學的流行》，言傅大士即梁代禪師傅燮[⑤]。《後漢書》卷五八有《傅燮傳》，然此人雖亦出北地靈州，却早於東漢即因守漢陽而歿；又非禪衲[⑥]：文獻無徵，傅大士名燮難以信從。



傅翕像/日本增上寺藏

① 文淵閣《四庫全書》本，册1401，頁362下。
② 册5，頁4383b。
③ 册4，頁1247。
④ 册3，頁690。
⑤ 頁216。
⑥ 册7，頁1873至1878。

清沈翼機等編纂《浙江通志》曰，字元（玄）風乃本自“婺書”[1]。程俱《雙林大士碑》稱，大士自號“雙林樹下當來解脱善慧大士天中天”[2]，無端添入佛之尊號“天中天”數字。《佛光大藏經》言傅翕號“善慧”[3]，亦不確。

其父傅宣慈，字廣愛；母王氏。《小録》另曰，叔宣炅，兄晏，弟昱。《録》謂傅氏世為農，則傅翕這一支家道早已中落，賢達相承之言，蓋括族史爾；《小録》“並輕官禄，唯重三寶”，亦屬增飾之辭。

《録》稱，大士生而端靖淳和，無所愛著。少不學問，常與里人捕魚，得則以竹籠盛之，沈深水中，祝曰：“欲去者去，止者留。”時人以為愚。碑文説“大士小學之年，不游矍捨”，隋吉藏《中觀論疏》卷二本也言“其人本不學問”[4]，可見少時確少留戀書本，而更願任性親近自然，即所謂“風神爽朗，氣調清高。”《小録》載七歲時白二親語：“數夢凌虚行，多諸僕從，遇無量人諍戰，我恒獲勝。”又將捕魚沈水事次於二十四歲，誤。

梁武帝天監十一年壬辰（512），傅大士十六歲。

娶留氏女妙光。按，此乃據《録》、《録》卷三附元稹《還珠留書記》、《〔崇禎〕義烏縣志》卷十九《古蹟》“白鶴禪寺”。磧砂藏本《續高僧傳》卷六《梁國師草堂寺智者釋慧約傳》，慧約母姓留氏，是梁時烏傷確有留姓也。程俱《雙林大士碑》則曰，

① 卷二百《僊釋三·金華府·傅大士》。文淵閣《四庫全書》本，册 524，頁 430 上。

② 見《北山小集》卷十八。

③ 禪藏《語禄部·善慧大士録》，頁 95。

④ 《大正新脩大藏經》42/26b。

"娶妻劉氏，後號妙光。"[1] 宋睦庵善卿編《祖庭事苑》卷三《雪竇祖英上·傅大士》也説，"納劉氏女，名妙光。"[2]

天監十四年乙未（515），傅大士十九歲。

生普建。《祖庭事苑》誤普建為普光[3]。

天監十七年戊戌（518），傅大士二十二歲。

生普成。

據《小録》。普成，元念常《佛祖歷代通載》卷九誤為普願[4]；《望月佛教大辭典》"傅翕"條謂普成一名普願[5]，蓋襲之也。

大士為人以忠孝稱，"厥行以禮教為宗，其言以忠信為本"，加以伶牙利齒，善和紛諍，熱心解難，故而流化親朋（碑文），威信很高。

普通元年庚子（520），傅翕二十四歲。

"至於王戎吏部、鄧禹司徒，同此時年"，懷棲遁之心，遂棄捨恩愛，拜辭親老，"隱居松山雙林寺"（寺乃後立，碑文誤）。據《晉書》卷四三《王戎傳》，戎襲父爵、辟相國掾後，嘗歷吏部黃門郎[6]；《後漢書》卷一六《鄧禹傳》，禹拜大司徒時，年二十四[7]：故傅翕"非梁鴻之並游"、"如蘇耽之永别"（碑文）時，年亦如此。再者，《録》、《景德録》言，傅翕乃與其妻共同敷演佛法。檢徐陵碑文，大士成道後，方"亦還其里舍，貨貿妻兒"，

① 《北山集》卷 18，《四部叢刊續編》本，册 61。
② 《大日本續藏經》第壹輯第貳編第 18 套第 1 册。
③ 同注②。
④ 《大正新脩大藏經》 49/549c。
⑤ 册 5，頁 4383b。
⑥ 册 4，頁 1232。
⑦ 册 3，頁 601 至 602。

可見妙光始並未隨夫，大概是後來才共游佛國吧。《小録》、《録》、《景德録》並道出棲隱之由：二十四歲時，溯水取魚於稽停浦（《録》作“稽停塘”），遇天竺僧（《録》作“胡僧”，蓋隋唐時一般人習慣稱天竺為胡）達磨號嵩頭陀者（《小録》徑曰達摩嵩），語翕曰：“我昔與汝於毗婆尸佛前發願度衆生，汝今兜率宮中受用（謂衣鉢也）悉在（程俱《雙林大士碑》曰，‘今兜率宮居宇故在’），何時當還？”翕瞪目茫然。復命臨水觀影，乃見圓光寶蓋。便悟前因，謂嵩頭陀：“爐鞴之所多鈍鐵，良醫門下足病人。當度生為急，何暇思天宮之樂乎！”問修道之地，頭陀指松山下（當為“上”，説詳本節乙）雙檮樹。於是棄漁具而結庵於此，自號“雙林樹下當來解脱善慧大士”（明沙門心泰《佛法金湯編》卷四謂號乃“雙林當來下生善慧大士”[①]，誤）。正是在這時，傅翕皈依了三寶。

按，《碧巖集》卷七《傅大士講經竟》言大士“手栽二樹謂之雙林”[②]，不知所據。又所謂檮樹，碑文僅曰：“大士薰禪所憩，獨在高巖，爰挺嘉木，是名檮樹。擢木相對，似雙槐於俠門；合幹成陰，類雙桐於空井。厥體貞勁，無爽大年；置霜停雪，寒暑葱翠。信可以方諸堅固，譬彼娑羅。……因此高柯……”“似雙槐於俠門”，典出晉潘岳詩“緑槐夾門植”，“俠”通“夾”；“類雙桐於空井”，化用魏文帝詩“雙桐生空井”。大年，高壽，《莊子·逍遥游》“小知不及大知，小年不及大年”是也[③]。

---

① 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第21套第5册，葉435左。
② 《大正新脩大藏經》48/197b。
③ 王先謙《莊子集解》本，頁2。

置霜停雪，幾用晉左思《吴都賦》"緑葉翠莖，冒霜停雪"之故句[①]。似乎該樹屬於枝葉茂密、樹齡較長而又耐寒的長青木矣。所謂娑羅（śālavana），乃龍腦香料常緑大喬木。傳説釋迦於拘尸那城阿利羅跋提河邊娑羅樹下涅槃，其樹四方各生二株，故稱娑羅林或娑羅雙樹。玄奘《大唐西域記》卷六《拘尸那揭羅國》："城西北三四里，渡阿恃多伐底河，西岸不遠，至娑羅林。其樹類槲而皮青白，葉甚光潤。四樹特高，如來寂滅之所也。"[②] 灌頂《涅槃經疏》卷一："娑羅雙樹者……四方八株，悉高五丈，四榮四枯；下根相連，上枝相合。"[③] 佛教傳入我國後，中土亦有種植，如《太平御覽》卷九六一引〈魏王花木志〉即曰："娑羅樹，細葉，子似椒，葉如羅勒，嶺北人呼為大娑羅。"[④] 實際上，吾國之娑羅樹與印度有異：南方的，是屬於梧桐科的植物；北方（如北京）的則是七葉樹科類，乃吾土特有。śālavana 本為堅固之義，故碑文言"方諸堅固"，《〔嘉慶〕義烏縣志》卷一九《土物》言檮樹是剛木。《辭源（修訂本）》謂大士捨宅於松下建寺，此檮樹應為松樹[⑤]；《漢語大詞典》亦謂檮樹當指松柏之類剛勁的樹木[⑥]。其實，《小録》曰"奏捨宅於松山下"創寺，《録》言"時因啟帝置寺於雙檮間"，《景德録》載"奏捨宅於松山下因雙檮樹而創寺"，並未稱寺建於松下，《辭源（修訂本）》"松下"蓋"松山下"之誤，其松樹之解不可從；《漢語大詞典》

① 見《文選》，頁 86 上。
② 季羡林等《校注》本，頁 538 至 539。
③ 《大正新脩大藏經》36/44b。
④ 册 4，頁 4267 下。
⑤ 合訂本，頁 889c。
⑥ 册 4，頁 1350b。

謂屬剛勁之木，近是，惜亦稱屬“松柏之類”。檮樹既類於娑羅，當為梧桐科、青皮潤葉的高大喬木，所謂“青樹並聳碧宇上，落葉散到人家樹”[①]，豈糙皮細針葉之松柏可儔？何況劉傑《宿雲黃山》詩之三“秀枝雙檮護柏樹”（《〔崇禎〕義烏縣志》卷二〇《藝文》），已將檮、柏區分得很清楚？

傅翕在松山種植菽麥蔬果，日常與人傭作，夜則行道敦崇佛法。《望月佛教大辭典》稱僧朔、智纓、錢滿願等亦來共同修道[②]，恐誤，因此時傅翕尚無禪名；況且此辭典所據乃碑文中僧朔等遠來觀化伏膺之語，事在太守王烋幽囚大士之後呢。苦行七年後，漸得四衆來集，問訊作禮。值得注意的是，大士修禪遠璧，所習却是“絶粒長齋，非服流霞，若〔食〕朝沅（沆）”，似乎並非純粹的佛法，故徐陵將養母至孝的蘇耽別母登山成僊（參觀《水經注》卷三九《耒水》[③]）以喻其拜辭親老。蓋也因此，太守王烋言其詭詐妖妄，使邦佐幽諸後曹達兩旬。而他在縲紲之中，“曾無段食”（碑文。《小録》言“不通段食”，《録》卷一謂“唯不飲食”。“段”當為“飲”之誤，《録》之胡宗懋本、印光本皆如此矣。吴兆宜《徐孝穆集箋注》卷五[④]、《全陳文》卷一一《東陽雙林寺傅大士碑》作“假”[⑤]，吴氏並謂假疑作“段”，並不妥），仍持絶粒法。（《小録》稱，“復處處現身”，蓋因寶誌事而附會[⑥]）於是州鄉愧伏，遠近歸依，乃得獲釋。

① 吴萊《淵穎集》卷八《雙林寺觀傅大士頂相舍利及耕具故物》詩。《叢書集成初編》本，册 2273，頁 259。
② 册 5，頁 4383b。
③ 册上，頁 733 至 734。
④ 文淵閣《四庫全書》本，册 1064，頁 892 下。
⑤ 見《全上古三代秦漢三國六朝文》，册 4，頁 3463 下。
⑥ 參見《高僧傳》卷一〇本傳。

被放歸後，逃蹟山林，肆行蘭若，願師事者益衆。此後更頗現異蹟。碑文引《自叙》曰："七佛如來，十方並現，釋尊摩頂，顧受深法。每至健（應作'楗'）槌應節，法鼓裁鳴，空界神僊，共來行道。"《小録》、《景德録》、《録》卷一亦言，宴坐時見釋迦、金粟、定光三如來自東方來，金光襲體，大士因悟宿世因緣；每聞空中唱言，成道之日，當代釋迦坐道場；每日鐘鳴，有僊人騰空而下，隨喜行道。(《小録》等言，見三如來自東方來事乃在王烋囚之以前，恐不確）外人所見者，拳握之内或吐異香，胸臆之間乍表金色；大士身長丈餘，脚長二尺，指長五寸餘；兩眼光明，雙瞳照耀，皆為金色。(碑文）大士乃倡言得首楞嚴定，得無漏智，並識本來處（《小録》、《録》卷二)，暗示自己是住十地菩薩，唯示蹟同凡罷了。此時，傅翕當已開始為僧人所信服，因據碑文及《録》，信安縣比丘僧朔等四人來游雙林，我慢不禮，見大士金像方虔恭禮拜；比丘智緦、優婆夷錢滿願等亦頻見異儀，伏膺累載。

普通七年丙午（526)，傅大士三十歲。

成四空定、得八解脱後，得首楞嚴三昧和無漏智後，即還鄉黨化度鄉親。衆人俱説還源，並知迴向，或立捨鬚髮出家，或大傾財寶修福。大士仍於松山根創造伽藍，因昔修禪處的檮樹而名曰雙林寺（今屬合作鄉)。亦還其里舍，貨貿妻兒："鬻子而葬"，蓋出慈憫；"嫁妻而隱，無殊高節"。若所謂"共指（'詣'之形誤）菩提，方成親眷"，則妙光後果與二子隨大士行道矣。又營締九層磚塔，形相巋然；繕寫"五時經典，千有餘卷"。以其一相無相之懷，虚己虚心之德，終至於門徒蕭蕭，學侶詵詵。(碑文）

按，碑文稱九層磚塔為信衆“六時虔拜，巡繞斯託”，似頗為靈異。據《小録》、《録》，塔乃建於寺前白楊樹基上，此白楊樹不僅枝葉秀異，宴坐其下且常聞天樂異香，兼降甘露。《小録》謂塔“能出光明，至今如初”，却早與雲黄山（松山）頂的大士行道塔混淆矣：《〔崇禎〕義烏縣志》卷一八《災祥》“雲黄山神燈現”條，“大士化後，遠近人絡繹登山，於行道塔上燃燈供佛，聲唱佛名。四面燈見，布列塔下；或空中出現，大如車輪。時人謂之天燈。”或更將行道塔誤為舍利塔，如明茂本清源重梓本《録》的《後序》云：“其舍利骨塔高以七級，屹立於雲黄山頂。凡熱（當作‘爇’，燒也）鐙時，四遠神火悉至朝奉，猶為可驗。”

大通元年丁未（527），傅大士三十一歲。

《録》曰，大士欲導群品，先化妻子令發道心，即捨田宅設四衆大會。設會後，家無斗儲，又恰值饑饉，乃更化喻妻子鬻身設會。始，無人須者。

大通二年戊申（528），傅大士三十二歲。

三月，同里傅姓以錢五萬買之，後月餘悉遣還山。（《小録》亦曰大通二年唱賣）《録》言事情始末鑿鑿，然恐多浮言，唯鬻賣事則當無疑。元延祐本《景德録》（即《大正藏》本）前附《西來年表》，列鬻妻子事於梁辛丑歲（普通二年，公元521）[①]，誤。此時傅翕方始獨隱深山，名聲未彰，豈能返鄉而行此等善務？

中大通元年己酉（529），傅大士三十三歲。

① 《大正新脩大藏經》51/199。

許是設法會拯饑民等諸項事體深獲人心的緣故吧，是年（碑文謂於大通元年，蓋脱“中”字），縣中長宿傅普通等一百人，詣縣令范胥，連名薦述，未獲見信。此對傅翕的行化恐有影響，因《録》言，鬻妻子營會之後，雖靈異益多，“人或謗毀”。大士乃去叔及從祖（從祖父之略稱，父親的堂伯叔）家，自稱彌勒，自言係從兜率天來相化，讓作禮。沙門慧集遠來雙林願為弟子，聞法悟解，遂處處揄揚大士是彌勒應身。《景德録》謂大士恐惑衆，竟呵止；《小録》亦曰，“師意不許，恐損於法身”，皆不確。因傅翕中大通六年（534）上武帝書中，公言“雙林樹下當來解脱善慧大士”，已屬史實（據碑文），則前此數載即當已以補處菩薩名。何況慧集來之前，早有嵩頭陀示前因的傳説，傅翕也屢屢暗示自己是菩薩下世呢。（如前舉空中唱言“當代釋迦坐道場”、自稱得首楞嚴定）傅翕播揚彌勒應身，當如《釋門正統》所載，是在山獄還山之後：“還山，愈精進，師事者日衆。乃曰：‘我從兜率宮來，為説無上菩提。昔隱此事，今不覆藏，正為相接。’”[①]《録》記大士告衆語：“我是現前得無生人，昔隱此事，今不覆藏”；“汝莫禮我，但禮殿中佛，即我形像”；“我於夢中憶得過去師名善明世尊”；“彼佛壽八萬歲，我作佛時，壽量亦爾”，亦並透露出自述本緣的訊息。

中大通三年辛亥（531），傅大士三十五歲。

大士與弟子於雲黄山所居前十許里開鑿精舍，種植糧菜，至秋稔，賜湫里賈曇穎來争其地，即與之。《續金華叢書》本《雙林傅大士語録》附雙林寺住持茂本清源作於明正統元年（1436）

① 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第3套第5册，葉448右。

的《後序》，則謂“昔有檀越賈曇穎□利捨地建寺”，《雙林傅大士語録》及印光較正本《傅大士集》更稱賈氏於秋稔時徑來捨地。事實恐為先爭佔，後感大士教化而捨焉。

中大通四年壬子（532），傅大士三十六歲。

（《小録》曰“後四年”，蓋自唱捨妻子時計也）縣中豪傑傅德宣（《小録》作“傅德寅”）等道俗三百人，詣縣令蕭詡（《〔崇禎〕義烏縣志》卷九《人物表》誤為“蕭詡中”，嘉慶縣志卷八《官師》襲之）舉薦，具陳德業。然而，地方官吏仍然“體有流俗，才無鑒真”，不識“連城之寶，照廡之珍”而相捐（碑文），仍守常見而將以平民身份而廣行教化視作“詭詐”“妖妄”，不肯護助聞奏，終於促使亟欲騰聞的傅大士萌發了直搗龍庭的决心。

二、日下可憐一黑馬（534～540）

《續高僧傳》卷二一《習禪·論》：“逮於梁祖，廣闢定門，搜揚寓内有心學者，總集揚都，校量深淺，自為部類。又於鍾陽上下，雙建定林，使夫息心之侶，棲閑綜業。”貞心感被，四方賢聖來儀，禪僧寶誌（418～514）早即被視為菩薩化身而發蹟金陵。傅大士雖為法俗明導，時俗昌言，却因僻處雙教化不廣，加之本非沙門，反被地方官吏目為妖異，莫知其位，故不可能被延請，只好自陳。他藉梁武紹隆三寶之風而遣弟子上書，碑文、《辯正論》、《續高僧傳》、《小録》及《景德録》皆謂一蹴而就，然揆諸事理，似難置信。倒是《録》卷四《慧集法師》透出了一絲真情：慧集稟大士令，嘗不吝軀命，求詣國自陳説其行願度衆生之意。至都突進，自陳大士德業，却被呵責，自理得免。復詣宫門擊鼓，得罪，遭罰錢，且判服役一年。後因造立磚塔數層，

主者伏其勇猛，啟請釋放，方得以還山。可見大士欲求上聞是頗經歷了一番周折磨難的。

中大通六年甲寅（534），傅大士三十八歲。

正月二十八日，復遣弟子傅暀致書梁高祖，自稱“雙林樹下當來解脱善慧大士”，稱武帝曰“國主救世菩薩”，條修身治國的上、中、下善，希武帝能受持。爾時，國師智者法師慧約（452～535）與名德諸衆僧等，上書皆“言辭謹敬，多乖釋遠（即釋慧遠。胡宗楙校鋟本《録》和‘釋迦’、《全陳文》作‘釋伽’[1]，並誤）之書；文牒卑（《全陳文》誤作“畢’[2]）恭，翻豫山公（晉山濤，時人稱為‘山公’）之啟”（碑文）。傅翕年非長老，位匪沙門，通疏乘輿，却如此過無虔恪，故京都道俗莫不嗟疑。按，據《高僧傳》卷六《釋慧遠》，慧遠嘗答書恒玄，稱“袈裟非朝宗之服，鉢盂非廊廟之器，沙門塵外之人，不應致敬王者”，後並著《沙門不敬王者論》以詳明其意；《晉書》卷四三《山濤傳》，昔好《老》、《莊》而與阮籍、劉伶等並稱“竹林七賢”的山巨源，後入晉却為吏部尚書達十餘載，甄拔人物，各為品題，人稱山公啟事[3]：“言辭謹敬”云云，謂當時梁朝僧衆多奉迎皇帝朝貴，書啟也仿士大夫而臣民化，殊無釋門本來氣息。暀至都，投太樂令何昌，昌見書即不敢呈通。暀乃告之曰，東來時已發誓，為聞達，即便在御路側燒炙左手也在所不辭。昌遂呈書衆所知識、名稱普聞的同泰寺僧皓法師，皓勸以呈奏。皇心觀悦，遽遣招迎。

---

① 《全上古三代秦漢三國六朝文》，册4，頁3464上。
② 同注①。
③ 册4，頁1223至1228。

按，《隆興佛教編年通論》謂〔中〕大通五年正月十五日初遣傅暀，《佛祖歷代通載》言事在“是年（究竟係哪一年，不明）正月十五日”，並誤。《小録》、《隆興佛教編年通論》、《佛祖歷代通載》稱何昌二月十一日進書，《景德録》則曰二月二十二日（東禪寺版。元延祐本作“二月二十一日”[①]），當以《小録》等為是。《釋門正統》卷八並記武帝詔曰：“善慧欲度脱衆生，解一切纏縛。大士行無方所，欲來隨意。”（《佛祖統紀》卷二二、卷三七《法運通塞志》，稍異[②]）《録》卷一記，傅翕十二月十九日至蔣山（鍾山），閏十二月八日辰時到闕（《釋氏通鑒》亦言閏十二月，《望月佛教大辭典》“傅翕”條從之[③]。雙林距金陵路途迢迢，達蔣山離下詔日已數月自是情理中事，況且中大通六年確實閏十二月，《録》當不誣。至於《釋門正統》曰，十二月至鍾山，明年三月八日方至闕，《西來年表》更言早在普通六年（525）即已詔迎[④]，大謬。

“來謁宸圍（‘闈’之誤）、亟論經典”（碑文）後，請安居於前臨北闕、緊挨南宫的同泰寺（《禪宗辭典》曰同安寺[⑤]，誤），備諸資給。後徙居鍾山下定林寺。（據碑文。《録》謂始見武帝後，遂還鍾山定林寺，恐不確）此寺慧覽、求那跋摩、僧鏡、僧副等並嘗駐錫，“〔僧〕副美其林藪，得棲心之勝壤也”[⑥]。《小録》、《録》卷一及出於《傅大士録》的《釋氏通鑒》等皆述大士

① 《大正新脩大藏經》51/430b。
② 《大正新脩大藏經》49/244b、350b。
③ 册5，頁4383b。
④ 《大正新脩大藏經》51/199。
⑤ 頁951下。
⑥ 《續高僧傳》卷一六《梁鍾山定林寺釋僧副傳》。

木槌扣門、唱拜不從而徑登乾竺國（即天竺國）所貢寶榻事；《録》系統並記初見面時武帝問“師事從誰”。大士在鍾山居蔭高松，卧依磐石，宴坐經行；京洛名僧，學徒雲聚，問慧諮禪；頗有一步登天之實。《録》卷四《慧和法師》，慧和（478～537）依亡師旨而去蔣山禮大士，請為弟子，亦當在此時。《録》卷一載，沙門僧朔等四人後隨入都，住蔣山下定林寺。一日，見白光在大士座前，疑是白氈，以手取之，光還大士而不可覓。前已言及，僧朔等人去雙林睹大士異儀，稽首願為弟子，事在脱王烋囚禁之後。此隨入金陵，恐亦在大士初詣京師之際。——因據碑文，其時“恒泫甘露”“常雨天酒”，正與《録》卷一載僧朔等人在下定林寺時“草木常降甘靈”相合。且《録》又言，自降甘露，“諸蟲來食，人物雲集，殺傷至多。大士欲還他處，是夕，露止蟲去，遂去。尋還雲黄。”人物雲集，即碑文“京洛名僧，學徒雲聚”之意；大士次年四月亦確還雲黄山（詳下）。

大同元年乙卯（535），傅大士三十九歲。

正月（據《録》），武帝於華林園重雲殿自開講《三慧般若經》（當即《金字三慧經》。《南史》卷七《梁本紀中·武帝下》：“〔太清元年（547）三月〕乙巳，帝昇光嚴殿講堂，坐師子座，講《金字三慧經》。”① 《廣弘明集》卷十九，亦載蕭綱請武帝講《三慧經》或曰《金字般若》之啟），王侯滿筵，公卿連席。以大士絶世通人，乃加殊禮，令獨榻對揚天扆；並遣傳詔及宣傳左右四人，接受言論。及王（據《辯正論》、《續高僧傳》，當作“玉”）輦昇殿，雲蹕在階，大士却宴然箕坐，曾不山立。憲司譏

① 册1，頁219。

問，愈見凝跱，應對言語頗為爽異。《歷代編年釋氏通鑒》曰："三月，上幸同泰寺，遂停寺省，講《三慧經》"；"四月解講，大赦改元。是夜，同泰寺浮圖炎，上曰：'此魔也。'遂再起十二層，倍增往日。"然改元大同乃正月事，故所言三月講經不可從。《釋門正統》、《佛祖統紀》又謂"請講《三慧般若經》"，則誤武帝講為大士講矣。譏問的憲司，《小録》、《録》謂乃劉中丞（《小録》作"承"，《録》作"亟"，並形誤）；另記中丞問為何不臣天子、不友諸侯。《録》又記諸王公送嚫（梵語"達嚫"Dakṣiṇā之省稱，謂佈施）請大衆誦經，唯大士嘿然，而太子也遣人問"何不論議"。《景德録》以下更明言問者為昭明。考昭明太子中大三年（531）已卒，不可能預於法會，《録》蓋寓言爾。

《録》曰，自開講後，武帝以大士山居，水火難致，賜水火之珠以取水火於日月（《釋門正統》言，"賜徑寸水火珠二"）；王公貴人見大士坐禪不正坐；又一日（《釋門正統》、《佛祖統紀》作"翌日"），帝延至壽光殿說法，至夜方出。四月，還雲黃山。

碑文、《小録》未言大士是否曾二次及三次進都，詳述者乃《録》系統和出自《景德録》者。據《録》，大同元年九月二日，復遣傅暀奉書於武帝，稱有如意寶珠欲施人主；若受，能疾至菩提。詔曰："若欲見顧，甚佳也。"

大同五年己未（539），傅大士四十三歲。

始重入都。行至鍾山，以狀上帝。三月十六日（《釋氏通鑒》僅言"三月"），帝詔於壽光殿共論真諦。大士乃曰其旨為息而不滅，又教帝以"天下非道不安，非理不樂"。帝默然而不契會。十八日，復作偈答息而不滅義以進帝。按，碑文所謂帝又於壽光殿獨延大士講論玄賾，"言無重頌，句備伽陀（Gāthā，即不重

頌、孤起頌)；音會宫商，義兼華藻”云云，應即指論真諦事，因大同元年雖也曾延至壽光殿，然《録》、《釋門正統》、《佛祖統紀》皆僅曰説法至夜漏，並不言作頌之事。《釋門正統》叙論真諦事，略同於《録》，而《佛祖統紀》竟不涉及。至於由《景德録》流出者，乃與第一次進京所論混連，並多出“‘……若如是者，居士不免流俗。’曰：‘臨財無苟得，臨難無苟免。’帝曰：‘居士大識禮。’”數語[①]。

尤可注意者，碑文及《録》不言大士講《金剛經》和頂冠披衲靸履事，而《景德録》一系和《釋氏通鑒》皆述前者、《五燈會元》並記後者。《小録》亦記帝於壽光殿請誌公講《金剛經》、誌公指大士善此等事。詳第八章、第十一章附《轉輪藏考》。

大同六年庚申（540），傅大士四十四歲。

據《録》，大士於是年辭帝東歸。數月後，以功德事復至都下，止蔣山。遣傅暀奉書於武帝，稱與皇帝機緣感應而成佛事，故今來普勸一切同修正道。由於時何昌使外，書未達。則大士歷次上書，皆託何昌以為中介，尚未能直達聖顔。此次止蔣山，恐亦復講法，故《録》記一沙門“大士今日大耶，後日大耶?”的問語。《佛光大藏經》曰，傅翕“嘗受梁武帝之歸依”[②]，無實據。

《録》更曰，是年因啟帝置寺於雙檮間，號雙林寺。立寺既畢，還造佛殿，伐殿前白楊樹為殿中像，於樹所創磚塔九層。復躬寫經律千有餘卷，“白佛誓願衆生離為（據胡宗楙本，乃‘苦’

① 如《隆興佛教編年通論》卷八。
② 《善慧大士録題解》，見禪藏《語録部·善慧大士録》，頁95。

之誤）解脱”。《小録》、《景德録》則曰，大同五年奏捨宅於松山下，因雙檮樹而創寺，號雙林矣。由於《小録》、《景德録》皆早於《録》，故樓穎原書當亦持大同五年説。然前本節乙已然述及，徐陵記傅大士置寺造塔寫經乃在大通二年貨貿妻兒之前，故《小録》、《録》所言時間當誤。且大同六年至京，大士連書尚且未能呈上，又豈能啟請建寺？《隆興佛教編年通論》、《佛祖歷代通載》謂賣妻、子後，於松山之頂因雙檮（《通論》作“稠”）樹創雙林寺，《釋氏通鑒》謂大同六年歸雙林寺而置寺寫經律，亦當屬誤襲《録》而致。《名勝志》謂“大通三年（當為中通三年〈531〉，因大通僅兩年也），敕建寺於雙檮間，即今雙林寺也”[①]，更屬臆談。再者，《小録》、《景德録》曰因雙檮樹而創寺於松山下，《録》更稱置寺於雙檮間，顯屬不當。碑文明言“大士薰禪所憩，獨在高巖，爰挺嘉木，是名檮樹”，樹在山上，而寺却位於松山根也。——《録》卷三附元稹《還珠留書記》，亦謂“寺在翕所坐兩大樹之山下，故名焉。”《望月佛教大辭典》曰，大同六年（或五年）於雙檮樹間營佛殿、造九重磚塔、寫經律千有餘卷，此即是雙林寺也[②]。雖然雙林寺址確在佛殿磚塔處，但却並未處於檮樹之間，該辭典蓋循《録》之誤爾。後人緣寺涉雙檮而謂樹在山下者，再如《金華府志》卷二四《古蹟》：“今寶林寺殿前白塔基，即其址也。”（《古今圖書集成·方輿彙編·職方典》浙江金華府部《古蹟考》仍之[③]）。此則將樹與白楊混為一矣。朱中翰《雙林寺考古志·雙林寺白楊古塔考》稱，雙檮舊址在今寺

① 轉引自《〔雍正〕浙江通志》卷二三二《寺觀》義烏“寶林禪寺”。
② 册 5，頁 4383c。
③ 册 14，頁 16733 上。

的東北半里許，差是；唯臆改元稹文為“寺在山下翕所坐兩大樹間”[①]，不妥。上舉《隆興佛教編年通論》、《佛祖歷代通載》於松山頂因樹創寺之説，樹處雖明，却又誤置寺於山巔矣。

所應注意者，徐陵嘗言始即隱於雙林寺，山田孝道《禪宗辭典》亦謂二十四歲時建寺[②]，雖屬失實之論，然亦有以矣。《録》卷二，大士常閑居謂弟子：“我初學道，始於寺前起一草庵及守瓜屋，内外泥治甚周。”可見大士始上松山時確曾建修道之所，衹不過所創為庵而非寺罷了。元釋覺岸《釋氏稽古略》卷二曰，見嵩頭陀後，於松山之頂因雙稠（“檮”之音誤）樹創庵而居，名曰雙林[③]（《佛祖統紀》卷三七《法運通塞志》言，〔中〕大通六年始結庵雙檮樹間，似嫌過遲），《録》卷二却謂始於寺前起庵，似有矛盾。然據《録》卷一，大同十年（544）因家資屋宅傾捨既盡，無庇身之地，乃與妙光各創立草庵，是大士一生所立草庵不止一處，《録》卷二所言不一定屬初建。且其所謂寺，蓋後來的雙林寺也，起庵時並無。嘗試言之，大士始修道時創雙林庵於檮樹間，得定後更於山下建雙林寺；所謂啟武帝置寺、奏捨宅創寺云云，蓋僧衆為光其伽藍而遁辭爾，松山下實早有寺，大同五年或六年僅另加修葺罷了。另據《録》卷一，大同十年捐捨所有屋宇田地什物，營立精舍；臨終時，普建、普成嘗言及佛殿未成：是大士擴充寺宇一直未輟也。

傅翕以一介白衣而干天庭，三至京師，所度道俗不可勝計，影響宏鉅。即便在以佛化治國的梁代，這也是頗令人驚詫的吧。

---

① 見《現代佛教學術叢刊》，册 59，頁 87 至 88。
② 頁 951 下。
③ 《大正新脩大藏經》49/795b。

三、預鑒時禍拯黎元（541～557）

梁武之朝，國勢相對安寧，但因溺信釋教，幾以之為國教，大肆建寺造像做法會，"都下佛寺五百餘所，窮極宏麗；僧尼十餘萬，資産豐沃。所在郡縣，不可勝言"，"比來慕法，普天信向，家家齋戒，人人懺禮，不務農桑，空談彼岸"[①]，物質和精神力量本已受到極大損耗。而武帝為使統治穩定，對皇族、官僚、地主在政治上嚴加提防的同時，又鼓勵他們進行殘酷剥削。重重苦難，使得"民盡流離，邑皆荒毀。由是劫抄蜂起，盜竊群行……抵文（即抵法，致於罪法）者比室，陷辟（陷於法網。辟，法）者接門，眚災亟降，囹圄隨滿。"[②]"雖歷數斯窮，蓋亦人事然也。"[③] 侯景乘機而起，太清二年（548）十月圍建康，次年三月破之，臺城化為焦土。"生靈塗炭，宗社丘墟。於是村屯塢壁之豪，郡邑巖穴之長，恣陵侮而為暴，資剽掠以為雄。"[④]加之大寶元年（550）江南大饑，整個長江下游地區終至於"千里絶烟，人蹟罕見，白骨成聚，如丘隴焉。"[⑤] 瘋狂崇佛害民，而遭殃之民却又極需釋迦的慰藉，這個看似矛盾實際上却又合乎情理的怪圈，在梁陳始終囿禁著江南。

傅大士以其超人才智，預睹未來，明鑒時禍，故自返雙林後，即以大悲為病，竭力行化以銷除群生之苦集。碑文載大士誓欲虛中閉氣、識食為齋、燒其苦器諸事，然具體歲月不明，頗有

① 《南史》卷七〇《循吏·郭祖深》，册 6，頁 1721、1720。
② 《文苑英華》卷七五四何元之《梁典·高祖事論》，册 5，頁 3950 上下。
③ 《梁書》卷三《武帝本紀下》，册 1，頁 98。
④ 《南史》卷八〇《賊臣·論》，册 6，頁 2024。
⑤ 《南史》卷八《賊臣·侯景》，册 6，頁 2009。

混淆之苦，故下面主要依《録》的順序而述焉。

大同七年辛酉（541），傅大士四十五歲。

傅翕對弟子自稱本為賢劫千佛中一佛（《佛門正統》、《佛祖統記》誤次於太清三年〈549〉之下）、為補處菩薩，不久當還兜率天，若願生兜率天和千佛中，即可相見；是如來使，從如來中來，故雖有六通而但示同凡：他似乎一直努力在信衆中確立自己乃彌勒應身的地位。

大同八年壬戌（542），傅大士四十六歲。

大士立誓曰：因今生不能隨心佈施以拔濟受苦衆生，故誓持三年上齋，"每六月日（'六'、'月'當屬倒乙）不飲食"，以此饑渴之苦，代償衆生罪業，降促苦劫速得解脱；並以不食之糧廣作佈施。

大同十年甲子（544），傅大士四十八歲。

大士以佛像經文委諸善衆，又將屋宇田地資生什物悉皆捐捨，營立精捨，設大法會，願此世界一切衆生速得解脱。家資屋宅傾捨既盡，無庇身之地，乃創立草庵，妙光亦自立庵。（《釋氏通鑒》同）按，《〔崇禎〕義烏縣志》卷十九《古蹟》言，縣西南二十五里原有白鶴禪寺，本留氏宅，傅大士娶留氏女為妻，即其宅雙擷樹下（此擷樹不知為何，但顯是後世仿雙檮而附會）結庵居止；因嘗有雙白鶴翔集，故後建道場便以為名。妙光所立恐即謂此。夫妻二人依庵，草衣木食，晝夜勤苦，僅得少足。不虞俄有劫賊群至，以刃相脅，掠掃一空，唯剩米二百餘斛。大士乃捨米百斛為賊設會懺除罪惡，以免其墮地獄之命。時舍前小塘枯涸，大士取其中蟲魚投大江中，死者葬於山下；牛犬死者亦埋瘞。又憫其輪迴苦趣、解脱無期，復捨米二百斛為死魚犬等設

會。

太清二年戊辰 (548)，傅大士五十二歲。

二月十五日，捨田園產業設會，請佛住世，普度群生。大士自初修道迄今，幾三十載矣，為魚犬設會所說偈中“隱崖修正道，忽玆三十餘。遠愧山林友，歸命帝玄虛”之語，蓋舉成數而言。

以上夾雜著傳說的記載，有三點須留意。一者，所謂持不食上齋。碑文曰，傅翕“哀群生之版蕩，泣世道之崩淪”，“誓欲虛中閉氣，識食為齋，非服名香，但資禪悅”。雖亦名為禪行，却頗有道家辟穀（亦稱絶穀、休糧）之風。《史記》卷五五《留侯世家》：“乃學辟穀道引輕身。”[①]《抱朴子》卷五《至理》，張良“遂修導引，絶穀一年，規輕舉之道。”[②] 傅大士每月六日不飲食，固乃以識為齋而非道家的擇食諸草木，却仍需如張良般藉導引行氣（“虛中閉氣”）之力。二者，既然大通二年已捨田宅設會，為何其後復數言捐屋宇田園產業？蓋大士雖行佛道，却一直未棄農耕，且田產不盡在雙林寺附近，故須在寺外保有居處及其他資生什物。一次悉捨，不久又集，既有持農禪之實，復不乏施捨之資。《録》載，大通二年大士捨賣妻、子之後，嘗替亡匿為盜之僕營求苦齋。既有僕人，大士出家後當非其修禪之前家道中落之可比，當頗有資財。三者，終大士一生，所設法會不計其數，此乃梁朝風氣所及。梁武帝登祚後即不斷地做水陸大齋、盂蘭盆齋、四部無遮大會和無礙法善會，參加者動輒數萬人。統治

① 册 6，頁 2048。
② 王明《抱朴子内篇校釋》，頁 102。

者狂熱倡導於上，故做齋會之風彌漫江南城野，傅翕的行為是有其必然性的。

三月十五日（《小録》不及月、日），立心誓曰，欲持不食上齋及燒身為燈，普為一切供養三寶。“我有邊際，隨機延促，誓毀身城，當開心獄。”（碑銘）及告徒衆置樵薪於雙林山（即雲黄山、松山）頂，謍行火龕。至四月八日（佛生日），“學衆悲號，山門踊叫”（碑文），弟子或各請奉代師主，或燒指為燈，或捨身自賣、傭賃，以得值供養師主。九日，更有徒屬二十八人或燒一指，或刺心割耳，用血灑地，發願奉代師主普為一切供養諸佛，願大慈讓師主久留世間拯濟含靈。次有比丘十五人，各持三日不食上齋，留師久住；比丘、居士四十二人稽首和南（Vandana）大士膝下，决志刺心灑血塗地，乞大士卒閻浮壽。於是大士乃“延其教化……弘訓門人，備行衆善”（碑文）。大士同意留世之前，碑文載馘首刊鼻、焚臂燒手願代的弟子僅九人；《小録》、《景德録》代不食燒身者增至白黑六十餘人，另有三百人燃指刺心、瀝血和香；《釋門正統》却曰，“願輸己命代者十九人，燒臂燒指者或馘耳劓鼻者二十八人，持上齋三日不食者十五人，賣身奉供者二十餘人”，程俱《雙林大士碑》同之。記載差異極大，可能是與大寶元年（550）以後之事（詳下）相混。再者，碑文稱“方乃燒其苦器，制造華燈”，可見大士僅計劃而並未實施，《辯正論》、《續高僧傳》却云大士“乃燃臂為燈（《續高僧傳》作‘炬’），冀攘來禍”，誤虚為實。

太清三年己巳（549），傅大士五十三歲。

梁運將終，兵、饑諸災競興。大士既將所有資財散與饑貧，又課勵徒侶共拾野菜煮粥，人人割食以濟閭里。《釋門正統》、

《佛祖統紀》更曰，日與其徒拾橡粟，揉草作糜以活閭里，盜不忍犯。

自太清三年五月梁武帝死迄太平二年（557）十月陳霸先自立為帝，短短九年間，南朝先後有八人登基、九次黃袍加身。社會急劇動蕩，生靈塗炭無計。大士於此期間，更屢舉燒身等無上法德，驚天地泣鬼神，亟欲脫衆生於苦海之慈悲畢現。

梁簡文帝大寶元年庚午（550），傅大士五十四歲。

"〔大寶元年〕，時江南大饑，江、揚彌甚，旱蝗相係，年穀不登，百姓流亡，死者塗地。父子携手共入江湖，或弟兄相要俱緣山岳。芰實荇花，所在皆罄；草根木葉，為之凋殘。"[①] 大士課徒衆煮粥如太清故事。

大寶二年辛未（551），傅大士五十五歲。

復課人煮粥。春耕，里乏耕牛，乃遣弟子自植，將牛助人取足，己田唯耕畝半。

梁元帝承聖元年壬申（552），傅大士五十六歲。

（《小録》、《景德録》謂為承聖三年）正月十六日，捨田園家業、牛犢倉庫，為四生六道奉設法會。自是，每年正月十日，皆捨米兩千斛以設法會。

梁敬帝紹泰元年乙亥（555），傅大士五十九歲。

四月二十日，告衆曰：佛法欲滅，先有衆災雲集，人民困苦死亡者多；次有水災如今所見，次第當至。讓弟子復持不食上齋，燒身滅度，普為一切供養三寶，請佛住世普度。六月二十五日，弟子范難陀於雙林山頂燒身滅度（范氏太清二年已願代師）。

① 《南史》卷八〇《賊臣·侯景》，册 6，頁 2009。

九月十五日，〔比〕丘法曠於始豐縣天台山下燒身滅度。

太平元年丙子（556），傅大士六十歲。

三月一日，優婆夷子嚴復於雙林頂赴火。

太平二年丁丑（557），傅大士六十一歲。

二月十八日（《録》曰乃陳永定元年，不確。因為十月方換元矣）復讓弟子燒指以除世界衆災。於是比丘菩提（太清二年曾割左耳）、居士普成（大士次子也）等八人奉命，另有比丘法如、居士寶月鉤身懸燈。復讓割耳出血，和香灑地，乃有比丘、沙彌、小兒（!）等總共六十二人奉命。復讓比丘、沙彌尼、小兒（!）、優婆夷、道士等四十九人，奉持不食上齋。

碑文中這幾次行苦行的弟子姓名與《録》一致者，有居士范難陀、比丘法曠、優婆夷嚴比丘（《録》謂優婆夷子嚴）、比丘（《録》曰居士，誤）寶月、比丘慧海、比丘菩提、比丘尼（《録》曰比丘）曇展；僅碑文載者，為比丘尼慧光、比丘尼法纖、比丘僧拔、比丘慧品。碑文言這幾次行各類苦行的弟子的總人數，也與《録》契合，可知《録》的記載是比較準確的，足可與碑文互相補充。《小録》於上述事僅泛謂“范難陀六日不食。後三十二人蟻次赴火，誓取涅槃”，人數與碑文、《録》亦皆不符。延壽《萬善同歸集》卷中則稱：“雙林傅大士欲焚身救衆生苦，門人等前後四十八人代師焚身，請師住世教化有情。傳記廣明，不能備引。”① 無論指太清年間抑或大寶以後，亦與碑文和《録》乖舛。據《宋高僧傳》卷二八《大宋錢塘永明寺延壽傳》，延壽卒於開寶八年（975），春秋七十二，其所謂傳記，當指世間流行的樓穎

① 《大正新脩大藏經》48/971b。

本《善慧大士録》吧。

四、亟示神變歸大空（558～569）

陳建祚後，域内稍安。雖然中央控制的地盤日小，但這對僻處的雙林影響不大，故傅翕在陳弘化，亦趨於平淡，不復如前之轟轟烈烈矣。

陳文帝天嘉元年庚辰（560），傅大士六十四歲。

弟子慧榮等欲建龍華會。大士認為龍華會乃自己之事，祇許慧榮作請佛停光會；並言，釋迦始發心時，“吾悟道已四十劫”，祇因釋迦能捨身苦行，故反倒先成佛，——可見傅翕一直堅持彌勒下生説，推崇不惜軀命的苦行；其前此的焚身不食，不僅為受難衆生，要當亦俾己身藉之成佛爾。

天嘉二年辛巳（561），傅大士六十五歲。

在山行道，常見七佛在前，維摩從後。謂弟子曰：“七佛之中唯釋迦數與我語，餘佛不也。”數數如是。《釋門正統》、《佛祖統紀》所載略同，《隆興佛教編年通論》與《佛祖歷代通載》則誤次於初遣傅暀上書之前。《小録》、《景德録》曰，於松山頂繞連理樹（《小録》作樓樹）行道，感七佛相隨，釋迦引前，維摩接後，唯釋尊數顧共語：“為我補處。”且“其山忽起黄雲，盤旋若蓋，因號雲黄山。”《〔崇禎〕義烏縣志》卷十八《寺觀》“雲黄庵”條稱，有雲黄庵在雲黄山頂，本名七佛庵，明初始更為今名；庵内有七佛閣及傅大士行道塔。《〔嘉慶〕義烏縣志》卷十八《寺觀》更曰，行道塔共七級，大小三座；康熙戊午（1678）八月二十七日夜，中怪風而僕。所謂行道塔，蓋後人據此傳説而建造並名之爾。

大士又曰，今作凡夫，故不具足宿命智，不知人心中所念，現道樹時乃當具。然諸弟子遠行當歸，亦自知其到日，可見仍有少分宿命智通。《録》卷一言，會法師欲試大士，率八十餘人忽來索食；大士常膳才給四人，而大士手自行飯，竟令衆悉飽足。《小録》次此事於太清二年之前，並曰會法師乃邑中雲麾將軍賈會，其所以不測之間來謁，乃由於未全信奉大士也；大士以半筲筐飯施之，復將喂虎，竟不減少，會等由此“咸析慢心，捨榮求道”。此傳説顯自《維摩詰經》卷下《香積佛品》維摩以衆香國香飯齋供一會大衆的故事而化出①，但它却透露出一個真實的訊息：大士平日仍與妻、子共處，不脱居士本色，所謂“四人”蓋即包括妙光及二子普建、普成。

天嘉四年癸未（563），傅大士六十七歲。

正月十二日，捨米五百斛、絹三十束，奉設法會。

天嘉五年甲申（564），傅大士六十八歲。

正月十七，營齋。至二月八日，轉《法華經》二十一遍；又於會稽鑄寶王像十軀，設無遮法會。九日，又建禳災無礙法席。十日，轉《涅槃經》一部，燃長命燈。

自後五年，凡設六會，如前供養。

按，大士隱修之前即“善和紛諍”（碑文），後更以大成之德而自通墳典，加之彌漫於江南的辯慧之風的薰染，故“濟濟行法，詵詵（《全陳文》作‘洗洗’，形誤）談講”（碑銘），“説偈論經，滴海未盡其書，懸河不窮其義”（碑文），“樂論天口，誰其與京！”（碑銘），確有幾分妙辯天才，其轉經恐不止於誦讀吧。

---

① 《大正新脩藏經》14/552a至553b。

前後所講《維摩》、《思益》諸經，由此丘智瓚傳習受持。

光大二年戊子（568），傅大士七十二歲。

冬，嵩頭陀入滅，大士心自知之，集諸弟子曰："我同度衆生之人，去已盡矣，我決不久住於世。"乃作《還源詩》十二章。《録》並不記時間，此依《歷代編年釋氏通鑒》、《釋門正統》、程俱《雙林大士碑》等。《録》於陳永定元年諸弟子捨身請佛住世之後，置大士述四弟子本來之語，中亦有"我同度衆生之伴，去將盡矣"句；並曰，"唯潘、徐二人不出其名。如弟子傅普敏（《録》卷首樓穎《序》同。《録》卷四《慧集法師》，'敏'作'愍'）則是文殊；沙門慧和是我解義弟子，亦是聖人，然行位不高；慧集上人是觀世間，與我作弟子；昌居士是阿難"，昌在世形容行業，還示闇劣，世人不免輕之，然"捨命甚易，無餘痛惱"。這顯亦系大士自知將不久於人世時所述，亦當次於嵩頭陀卒後。時三弟子皆已亡故：據《録》卷四，慧和終於大同三年（537），慧集大同四年寂滅；昌居士也是"捨命之後，大士方説是阿難耳"（《録》卷一）。傅普敏事則見《録》卷四〈慧集法師〉，言曾劓鼻燒指割耳以弘大士道法。潘、徐二人，蓋即碑文所載第一次求輸己命代師的九人之中的徐普拔和潘普成。《景德録》將"傅普敏文殊，慧集觀音，何昌阿難，同來贊助"諸句誤插入大士臨終時述己發蹟之語中，《小録》亦置於遺言，當剔除。何昌乃武帝朝太樂令，豈後亦投雙林大士足下耶？

陳宣帝太建元年乙丑（569），傅大士七十三歲。

四月初，即碑文所謂"太建元年，朱明(夏季)《爾雅·釋天》:

'夏為朱明。' 郭璞注：'氣赤而光明。'[1] 始獻"，大士寢疾，告其子普建，普成二法師："我從第四天（據《大智度論》卷九、卷三二和卷三四，欲界有六重天，第四重乃兜率天[2]）來，為度衆生故。汝等慎護三業，精勤六度，行懺悔法，免墮三塗。"《釋氏通鑒》記遺言同。《小録》、《景德録》曰"示衆"時説，《隆興佛教編年通論》曰"謂其徒"，並皆無"我從第四天來，為度衆生故"句，代以"此身甚可厭惡，衆苦所集"數字；且在大士囑如何安置形體之後，稱弟子問師之發蹟時，大士方曰："我從第四天來，為度汝等，次補釋迦。故《大品經》云，有菩薩從兜率來，諸根猛利，疾與般若相應。即吾身是也。"《景德録》於"次補釋迦"後誤入述三弟子本來語（參上段）。普建、普成又問，"脱不住世，衆或離散，佛殿不成，若何?"答曰，去世後或可現相。可見雙林道場於大士亡後實亦頗賴其聲名維持。

二十四日乙卯（碑文）"二旬初滿"，《小録》"二十四日己未"，大士右脅而卧，入於涅槃，時年七十三。"爾時隆暑，便已赫曦"，尸身却屈伸如常，温暖無異；洗浴之後，扶坐著衣，色貌敷愉，光彩鮮潔，二宿後尚宛若平生。（碑文）"觀者發心，嘆未曾有。"（《辯正論》）（《録》謂死時肉色不變，至第三日，舉身還暖，形相端潔，轉手柔軟）

更七日，烏傷縣令陳鍾耆（《小録》曰，陳氏乃縣宰）來求香火結緣（《小録》言，因"恨未結緣〔朝〕聖"而來。碑文"即往臨赴"，《釋門正統》、《佛祖統記》"來禮敬"，似更合實

---

① 《十三經注疏》本，册下，頁 2607 下。
② 《大正新脩大藏經》 25/123a、301a、310a&c。

情)，因取香火，及四衆次第傳之。次及大士，大士猶反手受香(碑文"猶復反手傳香，皆如疇昔"，《小録》"猶反手捻香")。《小録》復謂陳氏後乃焚身供養，然此等大事不見於碑文及《録》，當屬臆造。沙門法璿等曰，大士手自傳香，乃示還源相，表存非異，使後世知聖化餘芳也。

大士遺誡，於雙林山頂如法燒身，一分舍利起塔於冢，一分舍利起塔在山；又造彌勒像兩軀，置此雙塔。"莫移我眠床。當取法猛上人織成彌勒像，永安床上，寄此尊儀，以標形相也。"(碑文)《録》記此二事次序顛倒，且如何安厝靈柩乃為始寢疾時告弟子語。又另有小異：大士言滅後七日，法猛當送織成彌勒像來；後法猛果將及一小銅鍾子安床上，作禮流泪，須臾不見。《小録》、《景德録》、《隆興佛教編年通論》亦先記法猛來事，並言持來之鍾乃九乳鍾，《通論》且謂鎮於龕所。另外，碑文僅言門徒因巨痛而爽遺言，"用震旦之常儀，乖闍維之舊法。四部皆集，悲同白車；七衆攀號，哀逾青樹。"碑銘亦唯曰，"忽示泡影，俄如風燭。嗷嗷門人，承師若親，寧焚軟疊，弗燎香薪。合窟為窆，方墳以堙。"《録》則另記大士語，謂若依世俗禮不須材器，但累甓作床，即舉尸於上，以三尺屏風繞之，以絳帳覆之。《小録》、《景德録》並曰"上建浮圖，以彌勒像處其下"，《隆興佛教編年通論》、《佛祖歷代通載》亦言"上建浮圖，隨意安立"；又囑弟子徐普拔等，共迎慧集上人遺形還山，共為佛事。後弟子終用漢禮葬大士，又迎慧集尸於潜印渚，在松山之隅與大士鄰墳而葬。《釋門正統》、程俱《雙林大士碑》言大士葬潜邵("印"之形誤)渚松山之隅，誤，因據《録》卷一及卷四《慧集法師》，潜印渚乃慧集始葬之處。倒是《佛祖統紀》"葬松山之隅"為確。

至於元釋覺岸《釋氏稽古略》卷二“〔梁〕天監十一年”下曰，“闍維收舍利，頂骨葬雙林”，則不僅誤土葬為火化，亦且連大士卒年亦不了了矣。《續高僧傳》曰，合殮於巖中，數旬之後，忽失其所在；往者不見，“號慕轉深，悲戀之聲慟噎山谷”，亦誤，因大士靈骨數年之後尚存也。參見第三章。

太建四年壬辰（572），傅大士逝後四歲。

九月十九日，弟子沙門法璿、菩提、智瓚等，“祈聞兩觀，冒涉三江”（碑文），啟陳宣帝立大士、慧集法師、慧和闍黎碑。乃詔侍中、尚書左僕射領大著作、建昌縣開國侯、東海徐陵為大士碑，侍中王固為慧集碑，尚書左僕射（《小録》作“右僕射”）領國子祭酒、豫州太中正、汝南周弘正（《小録》作“政”）為慧和碑。

太建五年癸巳（573），傅大士逝後五歲。

大士碑於金陵白山造成，後賴《録》而保存至今。《小録》曰上述三碑“並才藻美麗，至今復存”，蓋襲樓穎《善慧大士録》之語，慧集、慧和碑實早已湮滅矣。

菩提等弟子上啟於陳宣帝，請為雙林寺護法檀越，帝答書可之。又作書與朝貴以下。於是自朝廷宰貴以下至於士庶，具題爵里願為護法檀越者甚衆。（《録》卷二）

陳後主禎明元年丁未（587），傅大士逝後十九歲。

長男普建法師燒身滅度。（《録》卷二）

吴越錢弘佐開運元年甲辰（944），傅大士逝後三百七十六歲。

六月十七日，錢王遣使發塔，取靈骨十六片及道具，於府城南龍山建龍華寺置之，仍以靈骨塑其像。（《景德録》卷二七，

《隆興佛教編年通論》卷八，《佛祖統紀》卷四二[①]，《佛祖歷代通載》卷九，《宋高僧傳》卷十三《晉永興永安院善靜傳》附靈照，《淳祐臨安志輯逸》卷五）

北宋徽宗崇寧二年甲申（1104），傅大士逝後五百三十六歲。

徽宗詔謚雙林傅大士"等空紹覺大士"[②]。

① 《大正新脩大藏經》49/391c至392a。
② 《大正新脩大藏經》49/419a。

第二章 《善慧大士錄》的源流

第一節 自弟子結集到樓穎編次本再臻"禪藏"

傅翕生前，即嘗自陳其本來緣起。《東陽雙林寺傅大士碑》："若如□□，本生本行；或示緣起，子長子雲。自叙元系，則云補處菩薩，仰嗣釋迦，法王真子，是號彌勒。雖三會濟濟，華林之道未孚；千尺巖巖，穰佉、之化猶遠。但分身世界，濟度群生。機有殊源，應無恒質。自叙因緣，大宗如此。"

穰佉，字或作蠰佉、孃佉、孃佉，梵語音譯，意為珂（據信行《翻梵語》卷七"孃佉龍"、卷十"蠰佉藏"條[①]。吴兆宜《徐孝穆集箋注》却曰，"此云貝"[②]，不知何據）。《法苑珠林》卷三九《伽藍篇·述意部》，"依真諦師傳云……至後彌勒佛出世時，人壽八萬歲。須達爾時為蠰佉國大臣，名須達多。此園地還廣一由旬，純以七寶遍滿布地，奉施如來起為住處。"竺法護譯

① 《大正新脩大藏經》54/1030c、1053c。
② 文淵閣《四庫全書》本，册1064，頁892上。

《佛説彌勒下生經》[1]、鳩摩羅什譯《佛説彌勒下生成佛經》[2]、《佛説彌勒大成佛經》皆謂[3]，將來久遠時有一大城名翅頭/翅頭末，其國有轉輪王名曰蠰佉，彌勒即隆生於其大臣修梵摩家也；其國又有四大藏，其一為蠰佉大藏。由碑文“華林”（彌勒成道後説法之僧園）、“穰佉”對舉而觀，“穰蠰佉”當謂國名。碑文又載：“又自叙云，七佛如來，十方並現，釋尊摩頂，願受深法。每至楗椎應節，法鼓栽鳴，空界神僊，共來行道。”徐陵所引大士自述行蹟的文獻即如此矣。按，《録》卷一亦有相似内容，次於郡守王烋囚大士數旬事之後；又，中大通六年（534）所上書即自稱“雙林樹下當來解脱善慧大士”，大士始陳本末當在上書之前的大通元年（527）左右。

《寶刻叢編》諸書稱[4]，陳宣帝於太建四年（573）九月詔徐陵撰碑文，次年七月碑即已成於金陵白山，陵綴碑所需資料自當有其來源。考碑文有云：“弟子比丘法瑎、菩提、智瓚等，以為伯陽之德貞，桓紀於賴卿（鄉）；（《吕氏春秋》卷二《當染》高誘注，以舜所友之伯陽為老子[5]，後世《隸釋》卷二《老子銘》[6]、《抱朴子》等襲之，謂老子字伯陽；《續漢書》，桓帝夢老子，因令中常侍左悺於賴鄉祀之，並詔邊韶立祠刻石）仲尼之道高，碑書於魯縣。亦有楊（揚）雄弟〔子〕，鄭玄門人，俱述清猷，載刊玄石（參見《漢書》卷八七《揚雄傳》、《後漢書》卷三

① 《大正新脩大藏經》14/421a & c。
② 《大正新大藏經》14/423c 至 424b。
③ 《大正新脩大藏經》14/429a 至 430b。
④ 文淵閣《四庫全書》本，册 682，頁 396 下。
⑤ 許維遹《吕氏春秋集釋》，册上，葉 12 右。
⑥ 《四部叢刊三編》本，册 30。

五《鄭玄傳》[①])。於是祈聞兩觀（代指皇宮），冒涉三江（環繞吴、越之吴江、錢塘江、浦陽江。見《國語》卷二〇《越語上》“三江環之”韋昭注[②]），爰降絲綸（帝王詔書也），克成豐晱。”法璿曾親睹大士涅槃後示還源相（《録》卷一），菩提嘗割耳燒指（碑文、《録》），智瓚乃傳習受持大士所講經論：皆精誠特出的徒衆。他們為求師主德業永垂，遠涉以至於京城，必檔有關材料俾撰碑者擇用；而徐陵所引兩段“自叙”，當即出於是矣。

《釋門正統》卷三《塔廟志》，述諸方梵刹立輪藏，皆於藏殿前奉大士像、以八大神將運轉藏輪、立保境將軍，“兹三者，考《録》無文。”宗鑒小注：“《録》六卷，弟子結集，進士樱（‘樓’之形誤）穎修定。”[③] 此注表明，大士的事蹟詩偈，弟子早即加以搜集。宗鑒《釋門正統》（1237年撰），乃以南宋慶元年間（1195～1200）鎧庵《釋門正統》為藍本而成，為現存最古的紀傳體佛教史書，編寫態度十分嚴肅，對傳説多有駁正，——此言《録》本“弟子結集”，定有所本。《小録》曰：“至〔陳太建元年〕六月，率境道俗於寺設無遮大會，請智瓚法師結集平生所説法要及《無生義》偈頌等。”是弟子果然於大士卒年即結集矣！宗鑒修定《釋門正統》所用的六卷本，當即是樓穎原編次本，不同於樓炤刊正的四卷本，故有“弟子結集”之語。智瓚結集前上京啟陳宣帝立大士碑，諸弟子檔與徐陵的，當包括智瓚所結集，“若如□□，本生本行；或示緣起，子長子雲”即謂是矣，“子長子雲”亦屬美智瓚之言。前一章已屢提及，《録》卷一中的内容

① 册11，頁3585；册5，頁1211至1212。
② 册下，頁633。
③ 《大日本續藏經》第壹輯第貳编乙第3套第5册，葉396左上。

頗有與碑文契合之處，如辭親棲遁、上書始末、臨終前後等，甚至連諸多人名也一致無舛，可見《録》卷一尚遺存有當年智瓚所結集的光澤矣。

樓穎《善慧大士録序》稱，《善慧大士録》乃他自己"追訪長老，編而次之"，並未提及大士弟子結集之事。樓穎生平，史傳無言，唯宋陳振孫《直齋書録解題》嘗言之。該書《總集類》(卷十五)："《國秀集》三卷 唐國子進士芮挺章撰。集李嶠至祖詠九十人詩二百二十首。天寶三載（744）國子進士樓穎為之序。"[①]《四部叢刊初編》景明刊本《國秀集》，卷首正有序，謂芮侯從秘書監陳公、國子司業蘇公之命，自開元以來迄天寶三載，摘唐詩菁英"可被管弦者"，都為一集，"成一家之言"。是《集》乃成於天寶三年。《集》後有元祐戊辰（1088）孟秋龍溪曾彥和所題，稱《集》乃"天寶三載國子生芮挺章撰，樓穎序之"。國子生乃國子監所轄國子學的生員，非進士；《國秀集序》言"國子司業蘇公嘗從容謂芮侯曰"，芮又恭而從命，其為與國子監關係密切的後生輩可知；且以一介國子士而仰請國子進士樓穎為序，自亦情理中事：陳振孫言芮挺章為國子進士是靠不住的。至於稱《國秀集序》乃樓穎所作，亦曾彥和肇其端，《集》並未涉撰人姓氏；陳氏蓋在佐興化軍時於當地藏書家處見曾彥和題語本而作解題也（參見《齊東野語》卷十二[②]）。《集》卷中載"進士樓穎"詩五首，曰《伊水門》、《東郊納涼憶左威衛李録事收昆季太原崔參軍》三首及《西施台》，穎為進士可無疑矣。詩中戀

---

① 頁 440。
② 頁 217。

"足滌煩襟"的幽居自然之樂，"聊以恣所適，此外知何求"，與樓穎編次本《善慧大士録序》"以煩籠之翳"而欲"上生兜率，下會龍華"的思想有相通之處，樓穎蓋由此而願編集"修禪遠壑"（碑文）"泛愛於物"（編次本《序》）的傅翕的言語為傳吧。再者，《國秀集序》雖撰於天寶三載，樓穎的進士却不一定得於天寶年間，故而《全唐詩》卷二〇三稱穎為"天寶中進士"①，不妥。綜上所言，樓穎天寶三年即為進士並有資格為他人作序，則其生活年代不會超過八世紀（以二十餘歲得進士、壽八十而計），他編集成《善慧大士録》亦當在公元八百年之前。節鈔樓穎原書而成的《小録》，謂傅翕乃"浙江東道婺州義烏縣雙林鄉稽停里人"，而浙江東道乃乾元元年（758）置，是樓穎編次本確出現於七五八以後矣。

《善慧大士録序》："故以伐木思人，聞韶忘味，將恐芳塵散逸，後來無聞，遂追訪長老，編而次之，以為傳八卷，以示於後云耳。"《録》卷三附元稹《還珠留書記》却曰："前進士樓穎為之實録，凡七卷。""實録"者，蓋本諸文獻暨口碑，少個人私竄焉。《小録》記曰，"餘有委細因緣、《無生義》歌頌等，如七卷《録》中具盡耳"，則世間果嘗有過七卷本矣。本節前引《釋門正統》宗鑒小注，稱《録》僅六卷，又與樓穎、元稹、《小録》所述不同。古籍傳播過程中，卷數有分合而內容仍舊者，時而有之，故六、七、八卷本未必不是同一種大士傳録。

《傳教大師將來越州録》，記最澄嘗於越州寫"雙林大士集一

① 册6，頁2127。

卷二十紙"[1]。最澄此録成於唐貞元二十一年（805）五月，可知傅翕傳録在八、九世紀之交頗為流行。所須置意者，《雙林大士集》僅一卷二十紙而已，且最澄《越州録》又載有"傅大士還〔源〕詩十二首一卷"、"浮漚篇一卷"[2]，則《雙林大士集》當屬與詩偈别行的叙大士行蹟或化語的散文傳記。由於智瓚結集包括了大士平生所説法要及偈頌等，最澄入唐時又已然不流行，故《雙林大士集》當屬樓穎編次本某卷的鈔録本。陳祚龍《敦煌古抄〈梁朝傅大士頌金剛經〉之考證和校訂》據最澄《越州録》而認為，"早在樓穎的'八卷本'問世之數百年以前，世間即已流行著傅翕的'集子'"，《雙林大士集》就是這種集子，故"縱非最古的傅翕集，亦得為較古的傅翕集"[3]。顯然，陳氏並没有認識到《雙林大士集》實際上出現於樓穎八卷本之後，且僅在短短的數十載之後。

《宋高僧傳》卷十《唐天台山佛窟巖遺則傳》："(遺則）善屬文，始授道於鍾山，序集融祖師文三卷，為寶誌釋題二十四章，《南游傅大士遺風序》，又《無生》等義。"遺則卒於庚戌年(830)，壽七十八，生年正值樓穎編次本流傳，而他本身又熟諳以神通著名的寶誌的著述，故在作《南游傅大士遺風序》之際，不僅有可能目睹八卷本，且或則對八卷本甚至最澄所寫的《雙林大士集》一卷進行過整理。由於遺則與樓穎編次本關涉甚大，唯囿於資料的限制，只好留待中編辨析《行路難》時再細論之。

華嚴五祖宗密（780～841）為倡教禪統一而撰《禪源諸詮

① 《大正新脩大藏經》55/1059b。
② 《大正新脩大藏經》55/1059b。
③ 頁 483 & 484。

集》(亦名《禪那理行諸詮集》)百卷,“寫録諸家所術詮表禪門根源道理文字句偈”①,並從荷澤宗的立場給予評判。圭峰這部禪藏中所編達摩宗枝之外的諸家雜述,當包括傅翕的法要詩偈,因《都序》卷四嘗言及“或降其蹟而適性,一時間警策群迷”,小字注曰:“誌公、傅大士、王梵志之類。”② 敦煌遺書保存了許多早期禪宗史籍,其中即有《都序》,表明圭峰禪藏曾傳至敦煌;而遺書卷子中的數個《傅大士頌金剛經》鈔本(參見中編),不僅顯示出傅大士在西陲頗具影響,更見出此禪藏必收有傅大士。既收,則又必參照樓穎已編定的本子和世間流傳的大士其他著述。而宗密編纂的宗旨之一,乃“有不安者,亦不改易,但遺闕意義者注而圓之,文字繁重者注而辨之。仍於每一家之首,注評大意。”③ 似乎禪藏猶尚基本保持了樓穎原本的風貌。

圭峰逝後,旋值會昌之難,“有敕焚燒佛教經論、幡蓋,及僧衣物、銅瓶、碗等,焚燒净書。有違者,便處極法。”④ 除河朔諸鎮及尚陷於吐蕃的敦煌之外,“三、四年已來……又天下焚燒經像、僧服罄盡”⑤。宗密禪藏不僅在黄河以南地區終成絶響,且在河朔和敦煌亦由於戰亂而難窺全容,所收傅大士言語詩偈自亦幾無蹤可覓,令人長憾焉。

---

① 《禪源諸詮集都序《,《大正新脩大藏經》 48/399a。
② 《大正新脩大藏經》 48/412c。
③ 《禪源諸詮集都序》卷四,《大正新脩大藏經》48/412b & c。
④ 圓仁《入唐求法巡禮行記》卷四,頁 178。
⑤ 圓仁《入唐求法巡禮行記》卷四,頁 196。

第二節 《雙林善慧大士小録並心王論》

北京圖書館藏有兩種《小録》，其一附於《北齊人書左氏傳》後，乃清末石印本；其一標為日本鈔本。

《北齊人書左氏傳》，原為卷子殘本，據石印本所附楊守敬作於宣統元年（1909）二月二十二日的考證文字曰，屬六朝人手筆，楊氏“驚為絶帙”，乃以宋畫古印等從日本柏木政矩處易得；歸國後，欂扈上石印以廣流傳。《北齊人書左氏傳》是否六朝人手書，姑無論矣，而此卷紙背僧徒鈔《雙林善慧大士小録並心王論》，題“菩薩戒弟子、進士樓穎述”，却的為珍本。楊氏曰，“而《續高僧傳》顧無其名（謂傅翕），不可解也。樓氏文亦不見佛藏中。是此背書亦為佚文秘笈，可寶也。”按，傅翕之名確不見於《續高僧傳》卷二六《隋東川沙門釋慧云傳》附傅弘，但此雙林大士傅弘實即傅翕，楊氏蓋失於查考。楊氏於《小録》之後，再附題記：“此《雙林善慧大士小録》，《續高僧傳》不載；樓穎亦無考。原寫於《左傳》之背，蓋日本僧徒常以古卷子本反面書涉佛事之語，不足怪也。今以其佚文，亦並印行，以俟傳識。壬子（民國元年）仲冬，守敬再識。”

第二種前無《北齊人書左氏傳》，乃單獨的《雙林善慧大士小録》鈔本，裝訂為一册；第一頁首題下有“松坡圖書館藏”[①]、“楊守敬印”、“惺悟海外訪得秘笈”三印，末尾無楊氏題記。

① 據上海《文匯讀書周報》1996年6月1日第12版文章，該館一部分在北海公園内，一部分在石虎胡同七號。梁啟超曾任館長。

將兩種本子作一比較，可以發現二者之間有著驚人的相似之處。它們不僅字體甚至筆畫都基本一致，而且每行的字數、行矩等格式亦出一轍，幾乎完全相當於同一個本子。然二者之間亦有歧異：

北圖藏第一種《小録》(石印本)	北圖藏第二種《小録》(鈔本)
①每半葉八行	①每半葉九行
②“弟”字,作“弟”/“未嘗為法唐失身”之“法”,作“汯”/“時有盗者獲米及氈”之“獲”,作“獲”/“後猛師……冈知去處”之“冈”(“罔”之訛),常形/“從太建己丑入滅”之“丑”作“刄”/“凡經四百一十六載矣”之“四”,作“曰”	②常形/常形/常形/作“冂”/常形/常形
③師意領知/唾盂/……楊仁順捨净財……/廣濟含生/永嘉僧慶芳/承曆二年七月七日午時書了	③師意預知/“垂”,下空一格/……楊仁順拴净財……/廣濟令生/永嘉僧度芳/承曆六年七月七日午時書了
④“餘有委細因緣……如七卷《録》中具盡”,恰好寫書某半葉的空間,下半葉開始另鈔“小録一卷”云云	④於下一行更添“耳”字。

再參考第一種字蹟間或模糊難辨而第二種筆筆清晰的特徵來看，顯然，第二種本子是據第一種的原本影寫而成，屬過録本。所幸的是，第二種本子的鈔手有意無意地留下了數處破綻，倒亦足資後人辨識矣。再者，第一種本子楊氏所附考證文字中，衹談及從日人柏木政矩處易得一卷六朝人寫本，《小録》即鈔於此寫本的背面，而北圖所藏第二種鈔本只有《小録》，無北朝人書《左氏傳》；第二種却又有楊氏印章：蓋第二種乃楊氏自日本攜

回，故北圖標為“日本抄本”。

松本文三郎博士《佛典批評論》，内收有《善慧大士小録並心王論》。《京都大學人文科學研究所漢籍目録·子部·釋家類》，亦著録有“雙林善慧大士小録並心王論不分卷”，注曰：“宋樓穎撰。昭和五年（1930）京都有鄰館用鈔本景印。”[①] 雖不知松本所本與有鄰館所據鈔本是否為一，但即此已可見出，《小録》在日本尚有流傳。揆以松本所録，乃承曆二年（1078）七月七日日本遍照院僧鈔本，正同於北圖第一種本子，則楊氏攜歸《小録》後，日本仍有別本。由於楊氏與柏木政矩易書頗費周折，豈日人於此期間另鈔副本耶？無論如何，第一種的底本確為古鈔本，唯其下落莫測，終可憾焉。

《小録》末尾有數行文字，極有助於弄清其源流本末：“……從太建乙丑入滅，至今雍熙二年乙酉，凡經四百一十六載矣。/當縣清行弟子楊仁順捨净財雕板壹副，保安身宫及家眷。所印大士真文，冀兹妙善，散霑群品，廣濟含生；同乘般若舟航，俱達菩提彼岸。　浙陽僧宗一書。　永嘉僧慶芳開。　知大士真殿沙門子詮助緣。　當寺傳律、本州臨壇沙門子謝勘本印施。九月日記。/承曆二年七月七日午時書了。遍照院僧……（以下尚存數字）”雍熙乃北宋太宗趙光義年號，“至今雍熙二年乙酉（985）”云云，《小録》當成於是年。“浙陽”當作“淅陽”（手書以提手旁代木旁，極為普遍），郡名，乃隋改順陽郡而置，治南鄉，唐朝已廢；故址在今河南淅川縣一帶。宗一“書”，謂書於板也，非編纂。大士真殿，即供奉大士塑像或真影之殿；由

① 上册，頁 412 下。

於其時錢塘龍華寺亦塑有大士真身，故不能遽定在何處。然《小録》乃“本州”臨壇沙門勘本印施，《小録》開首稱大士為婺州人，此“本州”當指婺州而言。——由此，捨净財的“當縣”楊仁順即為義烏人，“當寺傳律”即為雙林寺僧，而子詮則是雙林寺知大士真殿的沙門矣。按，所謂當縣、當寺，意為本縣、本寺，唐宋時流行之語，敦煌遺書散二八〇號《唐太宗入冥記》“當家五百余口”、洪邁《容齋三筆》卷八“四六名對”條“用范睢、范蠡，皆當家故事”[1]，當家即謂本家也。蓋《小録》成型後，當年九月就於雙林寺雕板印刷矣。由遍照院僧所書來看，雍熙刊本《小録》至少在承曆二年已然在日本有所流佈，今本《小録》即日人於是年據雍熙本而鈔録。

雖然《小録》自問世之後，中土反倒數百年間不見其蹤蹟，但實際上它除曾為《景德録 》所採擷外，宋代還是有過著録的。元脱脱等修《宋史·藝文志·道家類》附釋氏：“樓穎《傅翕小録要集》一卷。”[2] 曰“小録”曰“一卷”，可見實即雍熙年所編《小録》，唯其面目稍作改換爾。

《小録》所載，首先是傅翕一生的行業、語要，卒後遺體的安厝、墓碑的撰寫；隋帝賜雙林的書詔，大士諸遺蹟。於其後曰：“况隙駒易往，閲注難停，若不嗣其芳猷（當作‘猷’），無以傳於後代。故駁搜奇蹟，呈諸英彦。余有委細因緣，〈無生義〉歌頌等，如七卷《録》中具盡耳。”隙駒，出《莊子·知北游》：“人生天地之間，若白駒之過隙，忽然而已。”成玄英疏：“白駒，

---

① 《四部叢刊續编》本，册 51。
② 頁 101 中。

駿馬也，亦言日也。隙，孔也。……如馳駿駒之過孔隙，欻忽而已，何曾足云也!"[①] 後因以隙駒喻光陰之易逝。閱注，當謂匯聚後下瀉之水。陸機《嘆逝賦》曰："悲夫！川閲水以成川，水滔滔而日度。"[②] "駁搜奇蹟"云云，顯然不止囿於七卷之《録》。考《小録》上述内容，除武帝延請講《金剛經》外，皆見於碑文或樓炤刊正本，所駁搜者蓋包括講《金剛經》事也。再者，《小録》另載寶曆中（825～826）越州觀察史元稹索去陳、隋帝書而立碣於寺事，而樓穎本編次於九世紀之前，不可能記之，《小録》所駁搜亦當謂是。"餘有委細因緣"云云，可見《小見》乃樓穎原書的節略而已，實不完備。上引諸句之後，另行有"小録一卷"數字，《小録》似本當於此而終。

其次，《小録》鈔《心王論》和贊心王之頌，頌後書"心王論一本"。《心王論》和頌亦屬偈頌，與前不録大士詩偈的"《無生義》歌頌等，如七卷《録》中具盡耳"語矛盾，應是《小録》初成後，另外編集進的。但由於《心王論》前此嘗為永明延壽（904～975）《宗鏡録》所引援（參見第五章），頌亦見於樓炤刊正本，故二者應並存於樓穎原本；於文末標"心王論一本"，與前書"小録一卷"，其格式又一致：則《心王論》和頌亦當與前面的内容一樣，屬同一人所編集，祗不過編者有意識地與前面内容區分開來罷了。

再者，述大中五年（851）曾志願開塔取大士遺骨，後復瘞之；天福九年（944）錢王差從官張從榮等開塔取遺骨並隨葬物，

① 郭慶藩輯《莊子集釋》，册 3，頁 746 至 747。
② 《文選》卷十六，頁 230。

於杭州建龍華寺安著。再後，即為前已全文稱引的雕板印施事項。這一段所載，皆發生於樓穎之後，故屬添加無疑，當亦為《小録》“駁搜”之“奇蹟”。但由於距《小録》纂成的雍熙二年甚近，真實性是很大的。

從以上分析可以看出，《小録》中的很多東西是樓穎編次本不可能具備的，更不會屬於智瓚結集本，《小録》題“樓穎述”並不妥當。《京都大學人文科學研究所漢籍目録》標“宋樓穎撰”，則更將樓穎誤為宋人矣。

第三節　龍津删潤本和樓炤刊正本

一、龍津、樓炤改編的故實

會昌滅佛，對在宗密禪藏之外單獨流傳的樓穎編次本影響不大，因為其最終佚亡，實乃由於宋代在《小録》之外，陸續又出現了兩種據之改編而成的本子。

《潛溪別集》第七《題〈善慧大士録〉後》：“然而古文殿修撰龍津居士羅公亦嘗患穎書繁類，無以發明甚深難解之義，為之删潤，復造文以表出之。梁溪李忠定公讀而悦之，作偈以贊。龍津與樓公蓋同時人，〔惜〕乎其不及見此書也。余因記其事卷後而歸諸佛日，幸訪龍津之本而刻焉。”松崎《南朝仏教における一考察》推定羅公乃羅畸，字疇老，沙縣人，為熙寧進士；龍津本乃羅公於北宋元豐元年（1078）前後削修[①]。吴廷燮《北宋經

① 頁63下。

撫年表》載，大觀三年（1109）六月，“羅畸知，以集賢殿修撰。”[①] 集賢殿乃唐開元中所置，殿内設修撰以刊輯經籍、搜求佚書，吴氏蓋以集賢殿代指古文殿矣。羅畸為修撰既在大觀三年，則其删潤樓穎編次本亦應在是歲之後，松崎謂元豐元年恐不確。李綱（〈1083～1140〉邵武人；字伯紀，號梁溪，忠定乃其謚號）所作偈贊，見《梁溪集》卷一四〇《〈雙林善慧大士録〉贊》，其《序》曰：“唐人樓穎集大士應世闡化之蹟以為之傳，文字繁纇，無以發明甚深難解之義。今古（《四庫全書》本作‘右’，形誤）文殿修撰羅公以無量智參訂其書芟除潤色，又為序以表出之。而大士立言行事粲然著明，讀者隨其分量各有所得，其於助發第一義諦，豈小補哉！暇日以其書示昭武李某，歡喜踴躍得未曾有，再拜稽首，以偈贊曰……”[②] 潛溪之文蓋據忠定《贊》而為也。李綱卒於1140年，是龍津删潤本《雙林善慧大士録》當成於此之前。潛溪所言“樓公”，指樓炤。龍津潤删本，潛溪及寶林寺（宋朝賜雙林寺之額）住持佛日未能見之，潛溪且以此而“深憾”，則在當時已屬宿本矣。它出現於1109年至1140年之間，早於樓炤刊正本，故可算作樓穎書的第二個改編本吧。

曇噩（1285～1371）撰《明州定應大師布袋和尚傳》附沙門廣如《布袋和尚後序》曾提及傅大士“有《雙林語録》垂世”[③]，並引用了其中幾段。從名稱來看，此《雙林語録》應即是龍津删潤本。

① 頁337。
② 文淵閣《四庫全書》本，册1126，頁584下。
③ 《佛光大藏經》版，頁17。

潛溪認為與龍津“蓋同時人”的樓炤，亦曾重編樓穎編次本。《録》卷四後附炤所撰跋：“紹興壬戌（1142），住寶林寺定光大師元湛攜唐進士樓穎所撰《善慧大士録》以示，予端憂之暇，取而觀之，病其文繁語俚，不足以行遠；且歲月或舛焉。乃為刊正，總為四卷，凡大士應蹟始終及所著歌頌，悉備矣；一時同道之人，亦附見於末。紹興十三年（1143）三月望，資政殿學士、左朝奉大夫、知紹興軍府事、充兩浙東路安撫使樓炤謹題。”

此跋可注意者，一、樓穎編次之傳，原名當為《善慧大士録》。今傳《續藏經》所收樓炤刊正本，卷首有《〈善慧大士録〉序》，卷一、卷二、卷三之首亦題“善慧大士録”，尚保存了樓穎本的幾分原貌（《潛溪别集》之題《〈善慧大士録〉後》亦可證之）；至於卷四稱“善慧大士附録”，各卷書口題“善慧大士語録”，則屬後人所為，因樓炤僅刊正而已，並未言曾改書名。《續藏經》第壹輯第貳編第貳拾伍套第壹册，册首目録曰：“善慧大士語録四卷　唐樓穎録”，小注“又云傅大士録”。“又云傅大士録”者，蓋據所收書之末有《鐫〈傅大士録〉跋》而言。徑題“善慧大士語録”，或即據書口所題，未能細審各卷卷首所稱；且所收並非樓穎原録，乃樓炤刊正本，亦當注明方是。這種著録上的不合適，《法寶總目録》[①]、《卍續藏經總目録》[②]、《二十五種藏經目録對照考釋》卷中《第二目録對照表》等，皆仍襲無爽。

二、今本《善慧大士録》的整體構架，乃樓炤所創。炤刊正，不僅删繁文改俚語而已，且對原《録》時間舛謬之處加以更

① 册2，頁548中。
② 頁103。

改或作順序上的調整；他重新編寫的四卷，當包括了“附見於末”的“一時同道之人”，即今本的第四卷。所稱“凡大士應蹟終始及所著歌頌，悉備矣”，不一定屬實，因為早在一百多年前的《宗鏡録》中，即稱援有並不見於刊正本的《三諫歌》及《示諸佛村鄉歌》。(詳本編第三章)《潛溪別集》第七題《〈善慧大士録〉後》，“昔者定光大師元湛主寶林日，以唐國子進士樓穎所撰《善慧大士録》八卷示浙東安撫使樓公炤。樓公……芟為四卷。”從八卷刪至四卷（或謂二卷，參觀松崎清浩《傅大士像の一展開》[①]），所芟一定不少，故所記大士應蹟終始本不可能完備。前一章述大士生平時，不見於碑文及《録》者、僅見於碑文的行燒身等苦行的大士弟子（比丘尼慧光、比丘尼法纖、比丘僧拔、比丘慧品）之名，很可能亦為樓炤所削。此及前所引“潛溪別集”之“潛溪”，蓋指宋濂，濂字景濂，號潛溪，為金華潛溪人，後遷浦江。諳於金華地區文獻，其集中多有關於當地人事、景物之文；善文章，為明初大家，寶林寺主持佛日示之樓炤刊正本亦有以矣。濂生活於元、明之際，又正有緣睹李綱《贊》及樓炤本。濂此文，不見現存文集，足應珍視。

三、樓炤刊正八卷本，乃其知紹興府時。《宋史》卷三八〇《樓炤傳》，炤自長安還朝後，“以親老，求歸省於明州。許之，命給假迎侍，仍賜以金帶。”[②] 萬斯同《宋大臣年表》卷下謂紹興十年六月，炤丁憂[③]。丁艱須在家守喪三年，故直至紹興十二

① 頁 219 上。
② 册 33，頁 11717。
③ 《二十五史補編》本，册 6，頁 7787 中。

年七月，炤方起，知紹興，十四年正月改江東。[①] 故而見元湛當即在十二年七月以後的紹興府任内，即跋所謂"知紹興軍府事"時。

四、樓炤之所以願刊正，恐與他本為江東人有關。《宋史》本傳，炤字仲暉，婺州永康人[②]。《〔康熙〕金華府志》卷二三《丘墓》，記永康縣武義太平鄉有樞密樓炤墓。唐時婺州轄境包括了傅翕所在的義烏縣，炤當自小即熟悉附近名滿天下的傅翕。故當寶林寺住持定光大師元湛示以八卷本時，即欲刊正以使之"行遠"也。

二、樓炤刊正本的流變

本編第一章曾提及，《歷代編年釋氏通鑒》及《佛祖統紀》述傅翕事，多同於《録》，可證它們原屬同一系統。《佛祖統紀》卷三三《法門光顯志》"輪藏"條，有一小注曰："詳見《傅大士傳》。"[③] 所指亦當為樓炤四卷本《善慧大士録》。可見，樓炤刊正本在宋代即已廣為流佈。然值得注意的是，宋以後流傳中土的樓炤刊正本，又經過了明人的較正。

《續金華叢書》本《雙林傅大士語録》有一《後序》，乃明英宗正統元年（1436）冬陽月望日雲黄山雙林廣濟禪寺住持沙門茂本清源所題："……所有傳語，於昔甚多，樓穎制序，定為八卷，失記年月。至高宗紹興十三年，樓炤復删為三卷，附録一卷。年深月久，字多訛舛，板亦無存。於是廣求殘編斷簡，繕對較正，重繡（疑乃"鐫"之形誤）於梓。惜其法語不盡，傳於世皆儒林

① 吴廷燮《南宋制撫年表》卷上。
② 册 33，頁 11715。
③ 《大正新脩大藏經》49/318c。

人删定，第可以獨擅文場，於宗門下事寧知其奥乎！是為可痛。敬將大士始終詳略摭集成文，俾觀者悉易可曉。時諸見聞喜捨共成功德之人，皆列名叙次如左云。”茂本清源重梓時，雖惜樓炤刊正本“法語不盡”，然其“敬將大士始終詳略摭集成文”，實指“繕對較正”“殘編斷簡”而已，並未對文字進行潤色甚至改動内容。然後世中土所傳樓炤刊正本，均從重梓本而來，茂本功德亦鉅焉。

明楊士奇等於正統六年（1441）所編《文淵閣書目》卷十七寒字號第一厨，有“《雙林大士録》一部一册”及“《雙林語録》一部一册”。[①] 據書名來看，“《雙林大士録》”恐即茂本重梓本。而“《雙林語録》”既然另列，則與“《雙林大士録》”自有異處，唯實情已難窺矣。所須留意者，大士書名“語録”，現存文獻實肇始於此。

《續金華叢書》本於茂本序之後，又載胡宗楙跋曰：“近世所傳《善慧傅大士傳録》，為國子進士樓穎編次，定為八卷，並撰序一首。紹興十三年，樓炤删為三卷，附録一卷。各收藏家及四庫多未箸録，僅見《天一閣書目》。明天啟時重刻，清光緒、宣統間兩次上版。義烏吴君芷泉舉以示余，余以此書去古未遠，又時值叔季，雲譎波詭，披覽是編，如聞棒喝，庶幾膻蛾離焰、寶筏渡津：此傅大士救世之苦心，亦即余鄭重校録之意也。”叔季，“叔世”、“季世”之合稱，指國家擾攘近於衰亡的時代。《天一閣書目》所著録，今亡。天啟（1621～1627）重刻本、光緒本、宣統本，當源於同一種本子，即茂本清源重梓本。茂本序後有一行

① 頁214下、215上。

字云，"永康胡宗楙據清光緒戊子（1888）刻本校錄"，是光緒本即光緒戊子本也。由胡氏校錄本於樓穎《序》外衹收茂本後序來看，亦表明它亦由茂本重梓本而來。梓於民國十三年（1924）的胡氏校錄本，《東京大學東洋文化研究所漢籍分類目録·子部·釋家類》"史傳"却認為乃"覆傅氏刻本"①，誤。不僅雙林傅氏並沒有天啟、光緒及宣統刻本，且胡宗楙本與從所謂傅氏刻本而來的《傅大士集》，内容亦迥異（詳本節三）。

胡氏校錄本的特徵如下：白口，四周單邊，半葉十四行，行二十六字；封面題簽"雙林傅大士語録"乃袁勵準手筆，並有二印，扉頁則大書"甲子（1924）春永康胡宗楙校錄"七字；卷首為《〈婺州雙林禪寺善慧傅大士傳録〉序》；卷一、卷二及卷三卷名皆標"善慧大士傳録卷第×"；書根鎸"傅大士語録"。至於各卷其他版本及内容上的特點，第四節與《續藏經》本比較時再叙之。胡氏所見"近世"流傳本雖為"善慧傅大士傳録"，他校錄者却名為"雙林傅大士語録"，書内又有"婺州雙林禪寺善慧傅大士傳録"、"善慧大士傳録"兩種異名，其稱謂是頗為混亂的。《中國叢書綜録》②、《台灣各圖書館現存叢書子目索引》③、《東京大學東洋文化研究所漢籍目録》並稱之為④"《善慧大士傳録》三卷《附録》一卷"，更合胡氏校錄本的實際。——倘依樓穎及樓炤本，則應標"《善慧大士録》"方是。

由於茂本重梓本、天啟重刻本已不復存，即使光緒本和宣統

① 頁655上。
② 册2，頁445右。
③ 頁979左，Part One，Volume Ⅱ。
④ 同①。

本也極難一見，今天中士普遍流佈的《續金華叢書》，使我們得以有緣睹覽經茂本較正的樓炤刊正本的風貌，胡氏之功實亦與茂本相埒矣。

三、所謂傅氏刻本的實相

潛溪既見樓炤刊正本，復欲再加修定。《〈題善慧大士録〉後》："今寶林住持佛日大師致凱持以示予，予猶恨其刊削未〔盡〕，欲重定之。會抱疾而未能。"後知龍津居士曾有删潤，故願佛日訪而刻之，"則余雖未能重〔定〕，要不足深憾也已。"佛日後果曾訪而刻否，潛溪未言及，然自後世流傳的所謂傅氏刻本，却仍可以探得在元、明已屬罕見的龍津删潤本的訊息。

民國辛酉（1921），天台山觀月比丘興慈嘗募資鐫刻《傅大士集》，其《〈傅大士集〉重刻後跋》曰："及（傅大士）滅，久之，有國子進士樓穎者，受佛戒之弟子也，謹録大士一代聖蹟成編，定為八卷。宋高宗間，樓炤復删為三卷，附録一卷。自來鈔刻不知有幾，而光緒庚辰（1880），住僧與傅姓募鋟，字句多誤，梓工欠精。版仍傅姓所藏，欲印不遂。傅姓即大士同族之後也。光緒辛丑（1901），愚徒慧泉住雙林，因過其寺數次，見是《語録》，惜未傳諸方。然而菩薩應蹟，必然行於天下。迄光復初，愚較初卷，改正一二，因事無暇，後即請常熟張鍾瑾居士較訂。又改'語録'二字而定名曰'集'，遂刻於虞山。戊午（1918）秋，移版於揚州藏經院。會普陀印光法師亦在，因而閲之，曰，'誤字猶多矣，刻亦未精，理當重梓，方可流通。'由是請法師重為較正，悉按文義正其字句，使復本真，畢登梨棗。"顯然，興慈以為光緒庚辰募鋟者乃樓炤四卷本。

其實，興慈所稱的光緒庚辰募録本，實即他募鐫的《傅大士集》卷首所載龔廷謨序中提及的本子，並非胡氏校録本所據的、源於茂本重梓的樓炤刊正本的光緒戊子本。據龔氏《〈傅大士集〉重刻序》稱，他原本從軍，偶於戎事之暇閲兵書，"忽於笥底得是《録》"，一展讀之，悟而拂袖歸，乃僦居雲黄山。"忽一日，沙門招余循歷古蹟於聖殿隅，見《語録》板盡皆朽腐，余戚然悲焉。私計以為是可效能於大士者也，顧謂沙門曰：'若能化之，余當董其事。'沙門慨然應允。選吉，執疏下山，乃足未歷十方，各已遍一簿矣。"則募者乃雲黄山沙門，傅姓不過輸帛而已，興慈跋"住僧與傅姓募録"偏離實情。龔氏又曰，"余計其所入，足償所出，於是鳩彼剞劂。思昔之以梨板朽，而壽之棗；思昔之以明書褻，而重之宋……不逾月而是役告成。"雙林寺舊所藏依本而刻的《語録》，言語不莊重，蓋因明人擅改宋本故。主要由龔氏董其事的庚辰本，雖自詡"後之披覽者，魯魚無誤若獲如意之珠；遵依者，亥豕不訛得證正宗之果"，實際上，"字句多誤，梓工欠精"，連刻板也終歸傅姓密藏，在很大程度上影響到了其流通。附帶提一下，龔氏重刻者、慧泉見者為《語録》，則龔氏序本當名《〈傅大士語録〉重刻序》。

龔廷謨序之後，興慈募録本復載與傅大士同梓里的"邑人㕘生"朱一新《〈傅大士集〉重刻序》，序中有云："上章執徐之歲，月在畢相，傅姓以大士《請録》板毁，捐資重刊，而屬余序之。"《爾雅·釋天》："（太歲，即木星）在庚曰上章。""（太歲）在辰曰執徐。"[①] 用甲子紀年，上章謂庚年；以天干、地支紀歲，執

① 《十三經注疏》本，册下，頁2608上。

徐天干謂天干在辰："上章執徐之歲"，即庚辰年也。重刊本為《語録》，朱氏序本亦當為《〈傅大士語録〉重刻序》。然此庚辰歲絶非興慈跋中所謂光緒庚辰，光緒中募鋟乃因板朽，此庚辰重刊却為板毁——毁於火災。朱氏序曰："乃玄談屢輯於二樓，而浩劫不遺於雙樹。修羅雨仗，難留貝葉之書；焰摩降炎，兼壞麻沙之本。同歸一炬，幾終二星。"慘被回禄，所毁為"麻沙之本"，則事在宋以後。《〔康熙〕金華府志》卷二四《寺觀》"寶林禪寺"條："明末悉毁於寇，國朝康熙七年（1668）重建。"則此庚辰當為重建寺廟之後的康熙庚辰歲（1700）。重刊者，當亦為明本，即龔氏所見板皆朽腐的明"褻"書。由於康熙庚辰重刊本已不復存，故明代"褻"本的究竟，終無緣而知矣。

刻於虞山而後移版於揚州藏經院的《傅大士集》，當即《周叔迦佛學論著集·釋典叢録》所提及的"磚橋刻經處本""傅大士集四卷"。因為二者不僅書名相同，且磚橋刻經處本"第一卷為本傳，第二卷為語録，第三卷為詩偈，第四卷為附録，凡除陵《傅大士碑文》、《慧約傳》、《嵩頭陀傳》、《慧集傳》、《慧和傳》五篇"[①]，整體構架類於由虞山刻本而來的、印光加以較正的興兹募鋟本。唯興慈本卷一、卷二標作"傳録"、卷四標作"附文"，名目稍異爾。

興兹募鐫、印光較正的《傅大士集》，源出宋本，其特點有：封面乃朱獻文題簽；扉葉後，前半葉為大士頂冠靸履披衲之坐像，並有贊，後半葉述大士此等裝束之典和二邊不著即中道不安之旨；再後，分别為龔延謨《〈傅大士集〉重刻序》、朱一新

---

① 下集，頁1090至1091。

《〈傅大士集〉重刻序》和《〈傅大士集〉原序》(即樓穎《〈善慧大士録〉序》)；卷三較茂本重梓本多出《檀波羅蜜佈施頌》、《尸羅波羅密持戒頌》、《羼提波羅蜜忍辱頌》、《毗離耶波羅蜜精進頌》、《祥波羅蜜禪定頌》、《般若波羅密智慧頌》及《示諸佛村鄉歌》，諸增添者於題目下皆小字注曰“附”；卷四附《慧和法師傳》，書口却誤刻“附慧集傳”；卷四後，為《〈傅大士集〉後序》、《〈傅大士集〉重刻後跋》。最可注意者，所謂“《〈傅大士集〉後序》”，實即茂本清源重梓本的後序，可見此本已然打上了明人的烙印。

雖然迭經興慈改正、張鍾瑾較訂和印光較正，光緒庚辰本——即所謂傅氏刻本——的原貌，已不復能盡睹矣，然據上列迥異於茂本重梓本的特點已可判定，它並非就是樓炤刊本。前面嘗提及，《文淵閣書目》著録有與《雙林大士録》不同的“《雙林語録》一部一册”；而明趙用賢（1535～1596）《趙定宇書目·佛書》亦載“《傅大士語録》一本”[①]，明徐𤊹《徐氏紅雨樓書目》(1602年成書）卷三《子部·釋家類》同樣記録“《傅大士語録》四卷”[②]；雖然三者或標部册或明卷數稍異，然由其書名而觀，當屬同一種本子。光緒庚辰本既名“語録”，且依宋本而雕，又當與明人書目中的大士語録屬一個系統。由於光緒庚辰本非源於樓炤刊正本，而宋代樓穎編次本已然不流行，故它所據宋本必為潛溪顧佛日訪而刻之的龍津删潤本。再者，明人書目，明代“褰”本及光緒庚辰本並以“語録”名，龍津删潤本很可能即標

① 頁55。
② 頁35。

“傅大士語録”。而雙林寺既藏有此本，則佛日當初果訪得且刻之也。至於明“褎”本《語録》，自當由龍津删潤本流出矣。

清代出現了大士傳録的另一種簡擇本。《永覺元賢禪師廣録》卷十三《〈傳信録〉序》：“余來婺期月，即遇大士《録》，如獲上珍。及閱之，覺其雜揉相半，莫睹全璧……余不揣凡愚，妄希擇乳，取諸本而較之，置其所疑，尋其所信，凡得十之五，命曰《傳信録》……若必欲探其全，則有雙林之舊刻在”①。按，據喻謙撰《新續高僧傳四集》卷六三〈清鼓山白云峰涌泉寺沙門釋元賢傳〉，元賢字永覺，建陽人。五十七歲（元賢卒於順治丁酉年〈1657〉，壽八十，五十七歲時乃崇禎丁丑〈1637〉）之後嘗遷杭州真寂寺，故來婺州當在明末清初之際。其所遇大士《録》，乃雙林舊刻，應與世間流行本多異，他方會“如獲上珍”而取諸本較之。其雜揉相半的雙林舊刻，蓋即龔延謨認為“褎”的雲黄山明本歟。元賢摒除雙林舊刻之虚妄而編的《傳信録》，却不為世人首肯而終歸於湮没，實令人黯然也。

第四節 日本國所藏版本

流入日本的傅大士傳録，除最澄於九世紀初葉寫取而後佚亡的《雙林大士集》一卷二十紙、至少在承曆二年即被傳鈔的雍熙刊本《小録》外，尚有樓炤刊正本。

《續藏經》第壹輯第貳編第貳拾伍套第壹册《善慧大士語録》（當作《善慧大士録》，詳本章第三節一），卷末載《鐫〈傅大士

① 《大日本續藏經》第壹輯第貳編第30套第3册，葉273右。

録〉跋》曰："余雛學時，曾游黠（疑為'講'）肆聽《四教集解》，其中至於引斯《録》明梁慧約傳，始知有此書。蘄之遐邇，竟不克獲。適搜古藏，雖得一本，蠹損漫患，字蹟不全，憂之尚矣。日者又遇一本，對閲校讎，義趣得通，因旁加國語，命是印生，用欲流通。尚惜數處有泯滅字，後之覽者，以善本補闕，為幸矣。時元禄第七歲次甲戌臘月八日，嗣祖沙門伯映泰書於大應禪舍。"《四教集解》，蓋釋門判教方面的典籍。日者，往日。《漢書》卷一下《高帝紀下》："日者，荆王兼有其地。"① 《四教集解》援《善慧大士録》，可見此"四教"當屬天台四教，可見是《録》嘗影響日本文人。伯映泰所得古藏本，不知為何，但其"元禄第七歲次甲戌"（元禄為日本東山年號，元禄七年，即公元1694）所刊《善慧大士録》既是古藏本與後來所遇之本對閲校讎而成，當有蹤蹟可覓。考《續藏經》本卷四附有樓炤所撰跋，是伯映泰所得二本，並屬樓炤紹興十三年的刊正本矣。《東京大學東洋文化研究所漢籍分類目録·釋家類·史傳》載宋樓穎撰"善慧大士録四卷"，謂乃"元禄七年京都上坂道勝等刊本"②。這實際上即《續藏經》所收伯映泰刊本，不過《續藏經》本未印原卷首的大士像罷了。《禪宗集成》影印《續藏經》收入的四卷本，却徑標為"康樓穎録"③，未安。

須留意者，伯映泰所據二本雖不知歸著，但日本龍谷大學等處現却仍藏有元禄五年的寫本（參見《佛書解説大辭典》④）。由

---

① 册 1，頁 76。
② 頁 655 上。
③ 《禪宗集成總目》，册 1，頁 12。
④ 册 6，頁 370。

其名《善慧大士録》及年代來看，或當屬伯映泰所得的樓炤刊正本歟？唯無緣目睹，不能遽定。

《續藏經》本與胡氏校録本雖同自樓炤刊正本流出，但還是有其獨異之處的：

	《續藏經》本	胡宗懋校録本
卷首	《〈善慧大士録〉序》，書口題"善慧大士語録卷一"	《〈婺州雙林禪寺善慧傅大士傳録〉序》，書口題"大士傳録序"
卷一、二	卷名"善慧大士録卷第×"，書口刻"善慧大士語録卷×"	卷名"善慧大士傳録卷第×"，書口刻"大士傳録卷×"
卷三	①卷名、書口，同卷一、卷二 ②詩偈、徐陵撰碑、元稹《還珠留書記》	①卷名、書口，同卷一、卷二 ②詩偈
卷四	①卷名"善慧大士附録卷第四"，書口曰"善慧大士語録卷四" ②《智者大師》、《嵩頭陀法師》、《慧集法師》、《慧和法師》	①卷名"善慧大士傳録附録"，書口曰"附録" ②徐陵撰碑，碑銘後無"維陳太建五年太歲癸巳七月五日都下白山造"數字。《智者大師》、《嵩頭陀法師》、《慧集法師》、《慧和法師》
卷尾	①書口標"善慧大士語録卷四" ②樓炤題跋、《潛溪别集》第七《題〈善慧大士録〉後》、《傅大士傳》、《鎸〈傅大士録〉跋》	茂本清源《後序》，書口標"附録"；胡宗懋題語，書口"善慧傅大士傳録跋"

可以看出，雖然《續藏經》本或稱"善慧大士録"、或稱"善慧大士語録"、或稱"善慧大士附録"，仍比較混亂，但樓炤刊正本原亦應名"善慧大士録"。需要指出者，《續藏經》本各卷分段合理，眉目清晰，較胡氏校録本除謁頌外文字皆連成一片的狀況，更便於披涉。再者，《續藏經》本卷四後所附〈傅大士傳〉，乃《續藏經》編者所羼入，非伯映泰刊本原有，因其編者

於天頭有注云："此傳别行於世，故姑附録。"所附録者，實乃《聯燈會要》卷二九的《婺州善慧大士》[①]。至於《續藏經》本與胡氏較録本都擁有的内容，則文字幾乎全同，衹有少數異文而已；《續藏經》本異體字較夥，又有誤字闕字，頗可藉胡氏校録本勘讀。

從以上分析可看出，《續藏經》本所源自的伯映泰所得二本，早於明代茂本清源重梓本，最近樓炤刊正本原貌；即使《續藏經》本自身，也尚較多地保存了樓炤刊正本的本色，足可珍視。而茂本清源重梓以至後代屢次翻刻時，確實極少進行文字上的藻飾，祇不過在改正訛字外，將卷三、卷四的部分内容作過調整而已。

下面，再將遠承龍津删潤本而來的印光較正本（興慈募録本）與《續藏經》本作一對照。印光本除本章第三節三所叙異於胡氏校録本、同時也别於《續藏經》本之處外，另有諸多異處，其大者如下表（圖表請見下頁）：

印光本卷一亦有與實情相違者，如謂大通五年（大通僅二年，此蓋指中大通五年〈537〉）三月大士方賣出妻子（此事次於中大通三年之前，既已與自身體例相舛矣），賜瀨里賈曇穎中大通三年秋稔時捨地。詳本編第一章。）

印光本雖然迭經興慈、張鍾瑾、印光之手，但興慈不過因光緒庚辰本字句多誤而略加改正，張鍾瑾亦是較訂，並未涉及内容的增添删芟；印光重為較正，"悉按文義正其字句，使復本真"，雖有可能作文字上的潤飾（如删去叙述文字的修飾性成分，换用認為合適的詞語乃句子），却也不會盡作上述大的手術。印光本

① 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第9套第5册。

的諸多獨異之處，除個別確係印光點染外，相當部分乃龍津删潤本的風貌。

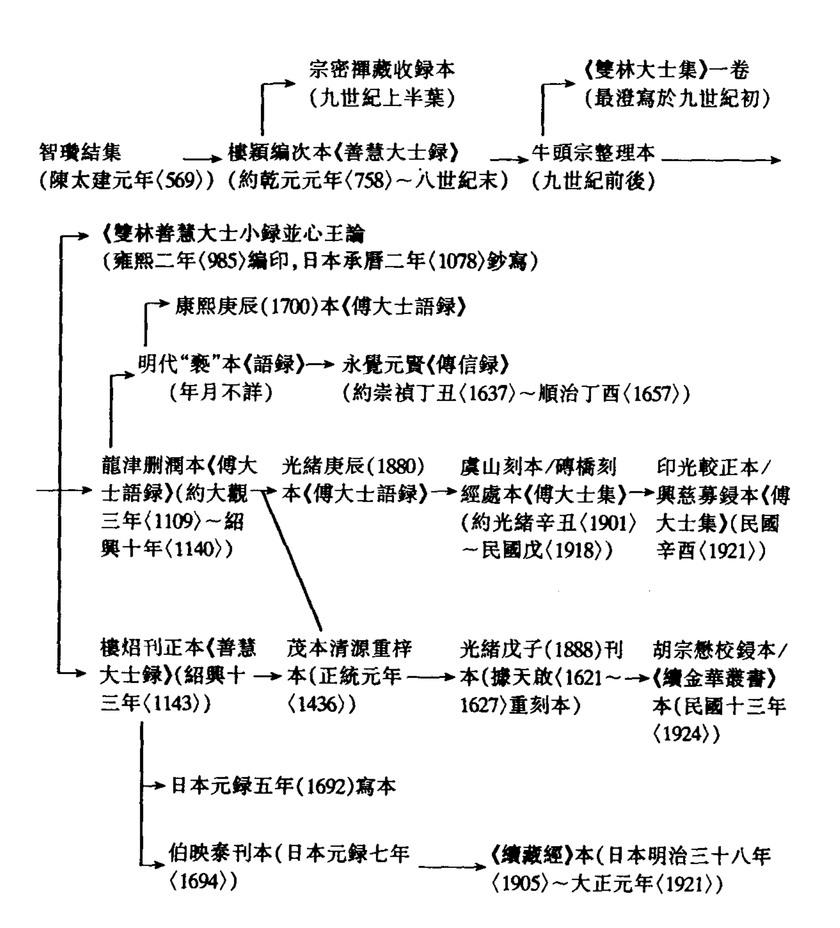
須置意者，印光本雖有異於胡氏校録本和《續藏經》本之處，但其各卷的大致内容還是與這兩種本子一致的，卷三、卷四的分合又同於胡氏校録本。看來，印光本受明人薰染，不僅表現於附録茂本重梓本後序而已，還反映在它及以前的光緒庚辰本的編印，實際上參照了茂本清源重梓本。

由於《續藏經》本較少經過後人塗乙，在很大程度上保存了樓炤刊正本的原貌，較印光本更為可靠，故以下各章並以它（簡稱《録》）為憑依。

	印光較正本	《續藏經》本
卷一	①多出"時有盜菽麥瓜果者，見即與籃籠盛去"、武帝請講《金剛經》及大士頂冠披衲靸履二事、"此大士涅槃將至之先徵也"諸内容 ②本亦聖人，今作我解義弟子，行位卑居/知是阿難化作/次第傳四衆/上人果持佛像	①多出"烏傷即今義烏縣也"、"即今雙林寺是"、"汝等但看我遭此惱亂"、"乃仰聖則，遂有"、"大士即涅槃時至，亦預有徵應"、"侍中、尚書左僕射領大著作、建昌縣開國侯"、"尚書左僕射領國子祭酒，豫州太中正"等文 ②是我解義弟子，亦是聖人，然行位不高/捨命之後，大士方説是阿難耳/及四衆次第傳之/果有法猛上人將織成彌勒佛像
卷二	①多出"由起瞋恚"、"等皆是郎主"、"曰，須知理出家者，即是入家，今更略説"、"是為階梯拔" ②"觀十二因緣性空，覺悟實際，取證涅槃"	①多出"至屋中與我談話"、"初，大士在世之日"、"問曰：'夫物生有死，事成有敗，生心趣道，守得久住常樂？'"、"此於諸人意云何"、"何謂階梯拔" ②"修行四等六度，廣濟群生，安心實際，取證成佛三十二相八十種好"

	印光較正本	《續藏經》本
卷三	①多出《檀波羅蜜佈施頌》等六頌,《示諸佛村鄉歌》 ②《五章詞》第一章,"一更始,心香遍界起" ③《〈行路難〉序》,"恒為俗體"、"理决定而無形,事微妙而息恍"、"無遠弗到,包羅太虚,無物不容"、"終歸真如" ④第二十章《明菩提微妙》;末尾多出"泯存叵得見真性"句	②《五章詞》第一章,"一更始,擎香佛龕里" ③《〈行路難〉序》,"俗是其體"、"理無決定,無聽無聞,無而恍見"、"無遲無疾,而容不容"、"終歸自然" ④第二十章《明善微妙》
卷四	①徐陵碑文,"朗苦金鏡";缺"法如,居士"四字	①除陵碑文,"並若金錢" ②《智者大師》,多出"時宋文帝元嘉二十九年壬辰"、沈約敕請"法師居省中"至"法師瞪目視,不言,良久答曰"數百字

綜上所述，一千餘年來傅翕傳録的源流本末，略如下圖所示：


宗密禪藏收録本
(九世紀上半葉)
《雙林大士集》一卷
(最澄寫於九世紀初)
智瓊結集
(陳太建元年〈569〉)
樓穎编次本《善慧大士録》
(約乾元元年〈758〉~八世紀末)
牛頭宗整理本
(九世紀前後)
《雙林善慧大士小録並心王論
(雍熙二年〈985〉编印,日本承曆二年〈1078〉鈔寫)
康熙庚辰(1700)本《傅大士語録》
明代"褏"本《語録》
(年月不詳)
永覺元賢《傳信録》
(約崇禎丁丑〈1637〉~順治丁酉〈1657〉)
龍津删潤本《傅大士語録》(約大觀三年〈1109〉~紹興十年〈1140〉)
光緒庚辰(1880)本《傅大士語録》
虞山刻本/磚橋刻經處本《傅大士集》(約光緒辛丑〈1901〉~民國戊〈1918〉)
印光較正本/興慈募鋟本《傅大士集》(民國辛酉〈1921〉)
樓炤刊正本《善慧大士録》(紹興十三年〈1143〉)
茂本清源重梓本(正統元年〈1436〉)
光緒戊子(1888)刊本(據天啟〈1621~1627〉重刻本)
胡宗懋校鋟本/《續金華叢書》本(民國十三年〈1924〉)
日本元録五年(1692)寫本
伯映泰刊本(日本元録七年〈1694〉)
《續藏經》本(日本明治三十八年〈1905〉~大正元年〈1921〉)

第三章 《善慧大士錄》的真偽及其恆久保存的緣由

第一節 對《錄》真實性的一般性考辨

雖然《續藏經》本《善慧大士録》最近樓炤刊正本，更多地保存了樓穎編次本的風貌，但由於它畢竟經過了潤削，從八卷而總為四卷，樓炤跋“凡大士應蹟終始及所著歌頌，悉備矣”實不可信。而且，樓炤刊正距樓穎編次幾四百載，樓穎編次又在智瓚結集後近兩個世紀，中間迭經藩飾乃至點竄改易勢所難免，《續藏經》本各卷反映有唐以至梁陳史實的真實程度並不相同。下面參照諸種文獻，對《續藏經》本的真偽及其反映出的樓炤刊正的情形，聊作查考索隱焉。

一、卷一的傳録、卷二的法語

本編前兩章已然提及，《録》卷三所附傅翕碑確為徐陵撰，且碑文與卷一內容多相契合，表明卷一的相當部分在陳朝即已存在，的然屬於當年徐陵撰碑所據的、大士弟子攜上京城的智瓚結集中的東西。其卓然大者，有：年二十四，辭親捨愛而隱居於松

山修禪；太守王傑以詭詐罪而囚諸後曹，大士絶飲食以愧伏之；諸佛神僊共來行道，大士自亦頻現異儀；於松山之下營造伽藍，因雙檮而名之曰雙林寺；貨賣妻兒，造九層磚塔，寫五時經典千有餘卷；中大通六年正月二十八日，遣弟子傅暀上書，暀乃因太樂令何昌呈奏；居同泰寺，與武帝數論經典後，涉下定林寺教化學徒；武帝於華林園重雲殿自講《三慧般若經》，大士宴然箕坐；獨延於壽光殿講論玄賾；欲自燒苦器以救兵災除衆苦，弟子學衆百餘人求輸己命以代；少未就學而長善論説，嘗講多部經籍；太建六年辭世之後，身體宛若平生，縣令陳鍾耆臨赴時，猶復反手傳香；遺誡燒身起塔，造彌勒像及取法猛上人所織彌勒像，“寄此尊儀，以標形相”，弟子却用震旦之常儀。

另外，《録》卷一曰，苦行七年後，“一日宴坐次，見釋迦、金粟、定光三佛來自東方，放光如日。復見金色自天而下，集大士身，從是身常出妙香。每聞空中唱言：‘成道之日，當代釋迦坐道場。’”與碑文記大士“自叙”“七佛如來，十方並現，釋尊摩頂，願受深法”、碑銘“敬禮珍塔，歸依靈像，未若天尊，躬臨方丈”，意旨亦頗一致；卷一述檮樹，有“兩樹根株異植，枝葉連理，各有禪氣出木竅中；上有雙鶴，和鳴棲翔”之語，類似碑文“擢本相對……合幹成蔭……既見守於神龍，將為疑於變鶴”；卷一載，大士謂“慧集上人是觀世音，與我作弟子”，碑文引《停水經》亦言“觀世音菩薩有五百身，在此閻浮提地示同凡品，教化衆生”：亦並當源於智瓚結集。按，除大士“自叙”“七佛如來，十方並現”云云之外，碑文中尚有一段“補處菩薩，仰嗣釋迦……”的“自叙元系”之語，遺留下直接採擷智瓚結集入碑文的痕蹟。至於卷一其他同於碑文碑銘之處，第一章縷陳大士

化蹟時業已臚列，此不贅述。

值得注意的是，碑文中尚有《録》失載者，如大通元年縣中長官罕傅普通等一百人詣縣連名薦述，中大通四年縣中豪傑傅德宣等道俗三百人再向縣令陳説大士德業。智瓚結集，除為徐陵採用外，亦必藏諸雙林，故樓穎於八世紀時方可取而編於《録》中。

《録》卷一的這些内容，可以説是最原始的有關傅翕的傳記材料，雖蒙塵沙而依然金光耀目，極應珍惜。

南朝之時，宗族或家族的譜系已然頗為完備，且出現了這方面的專家，如《南史》卷七二《賈希鏡傳》即曰："希鏡三世傳學，凡十八州士族譜，合百帙、七百餘卷，該究精悉，皆如貫珠，當時莫比。"[①] 在傳統的宗法社會裏，傅姓作為望族，自亦極重族譜的收藏修撰。故碑文"昔嚴谿藴德，渭浦程（呈）祥……"諸句，碑銘"北地爰徙，東山所宅，族貴泥陽，宗分蘭石"之語，表明大士家閥世系，當來自傅姓族譜，亦為弟子搜集以供孝穆者。

卷三附"浙江東道都團練、觀察處置等使，正議大夫，使持節都督越州諸軍事，守越州刺史兼御史大夫，上柱國，賜紫金魚袋"元積所述《還珠留書記》，言及傅翕他事數樁：娶留妙光為妻，生二子；年二十四猶為漁，因異僧嵩而明自己乃彌勒化身，"始自異"；大通中梁武帝召至都下，預扃門户，大士乃持大椎以往，撾一門而諸户盡啟；帝嘗賜大珠，能出水火於日月。《記》既曰積嘗為書作《記》原由於雙林寺石，而宋陳思《寶刻叢編》

① 册6，頁1776。

卷十三《兩浙東路·婺州》引《諸道石刻録》，果有"唐浙東觀察使元稹撰""唐還珠記"[1]；宋王象之《輿地碑記目》卷一《婺州碑記》，亦載"唐元稹文"之"還珠記碑"[2]：元稹此《記》的真實性當無庸置疑。《記》中既提到樓穎"實録"七卷，而元稹作《記》又是在樓穎之後，則上列同樣存在於《録》卷一的内容，定然來自九世紀初葉的樓穎編次本。

會昌毀佛之後，龍津删潤本和樓炤刊正本出現之前，永明延壽（904～975）集《宗鏡録》時，嘗大量引用樓穎編次本。其中有兩條與《録》卷一頗相吻合："傅大士白梁武帝云：'今欲將如意寶珠，清凈解脱照徹十方，光色微妙難可思議，意欲施於人主。若受者，疾得阿耨，多羅三藐三菩提。'"[3] 此乃大同四年（538）第二次遣傅暀奉於武帝之書中的内容。其二，"昔梁武帝於華林園重雲殿集四部衆，自講《三慧般若經》。時傅大士在會。太子遣問：'大士何不論義？'答曰：'皇帝菩薩所説，非長非短、非廣非狹、非有邊非無邊，如如正理，復有何言！'劉中丞又問：'大士何不往復？衆所願聞。'答曰：'日月停景，四時和適。'"[4]"劉中丞又問"云云，《録》不載，蓋為樓炤所删。這兩條的部分内容乃至言辭語氣，既與《録》幾乎全然相同，則《録》的相聯片段洵然存在於樓穎編次本。

稍於延壽之後而成的《小録》，亦有不見於徐陵碑、傅姓族譜、元稹《記》及《宗鏡録》却與《録》卷一契合者，顯然取自

---

① 文淵閣《四庫全書》本，册 682，頁 398 上。
② 文淵閣《四庫全書》本，册 682，頁 527 上。
③ 《大正新脩大藏經》48/493b。
④ 《大正新脩大藏經》48/656c。

它所依憑的樓穎書的七卷本；傅翕父的名、字，母的姓氏；傅翕生日；捨田宅設無遮大會；答武帝問“從來師事從誰”、劉中承（“丞”之形誤）識破“何不臣天子，不友諸侯”、貴人問“何不正坐”“何不誦（經）”；承聖年間，捨家貲為四生六道供養三寶，並說偈；天嘉二年（561），於松山行道而感七佛相隨；無信而自知嵩頭陀入滅；大士卒前，預有徵應；大士遺言；……

曇噩（1285～1373）撰《明州定應大師布袋和尚傳》附廣如《布袋和尚後序》，引有“雙林語録（龍津删潤本）”中的幾段文字：梁武問“如何是道?”；問“師事誰也?”；初上武帝書；劉中丞問“如何不臣天子，不友諸侯?”；“聖主”清大士講經；告武帝自己有如意珠；建經藏於雙林；大士見定光、金粟、釋迦從東方來；大士謂文殊即普慜，慧集即觀音；“現凡修聖道”偈。其中，第一段不見於今本《録》卷一：“即如傅大士初見梁武帝時，問曰：‘如何是道?’對曰：‘即心是道。’”其餘所引，亦與《録》差異較大，蓋意引也。如，言“明指文殊垂普慜，慧集即觀音，輔揚秘密之淳風，大施醫王之良劑，有回天轉地之功，起死超生之法”。“現凡修聖道，果地集凡因，當說無所説，常度無度人，法印無來去，宗途絶故新”，《録》卷一僅作：“凡地修聖道，果地習凡因，常行無所踐，常度無度人。”①

本編第二章第三節曾經提到，樓炤刊正本所記大士應蹟終始不可能完備，僅見於碑文而《録》不載的、行燒身等苦行的四個大士弟子之名，當即為炤所芟。其實，樓穎編次本原有而為樓炤“刊正”掉的内容，僅《小録》中便尚包括：叔、弟之名；七歲

① 《佛光大藏經》本，頁23至26。

時白二親之語；生二子普建、普成之時；大士處置懷盜者；置寺既畢，造聖像之匠遲至；有盜者獲米及氈，求結因果……至於《小録》其他衆多的略異於《録》之處，却不一定反映八世紀時的原貌，止可聊供參考罷了。

宋代汾陽善昭（947～1024）述、門人石霜楚圓（986～1039）集《汾陽無德禪師語録》卷中，亦有三段相關的記載："梁武帝請傅大士講經，大士儼然。帝曰：'請大士與朕講經，為什麼不講？'誌公曰：'大士請經畢。'""大士講經次，帝來，諸人總起，大士端坐。臣問：'帝來何不起？'大士云：'法地若動，萬法不安。'""大士側坐，帝云：'何不正坐？'大士云：'正人無正性，側人無側心。'"[①] 前一段不見於《録》卷一；後兩段應從樓穎編次本化來，"臣"指劉中丞；第三段之"帝"，《録》卷一謂乃"王公貴人"。

不見於上述文獻而為卷一獨有者，不過化叔及從祖、第三次以功德事進京、大同十年以後數捐資財設法會數事而已。而卷一既經删削，樓穎編次本原當不止一卷。

從以上的分析還可以看出，卷一仍然至少基本上呈現出樓穎八世紀編次後的面目，在《録》各卷中最為可靠。進而言之，由於僅就碑文碑銘既可證明卷一的相當部分屬於智瓚結集，而卷一又是分年編次的大士言行録，似乎可以説，除去末尾弟子沙門法璿等啟陳宣帝立碑、大士在日創輪藏、以斧斫松為誓、飼虎餘飯化為飯石諸事為樓穎羼入外，卷一實際上乃樓穎編次進八卷本的智瓚結集的某一部分，並未經過多少改動。本章前面所及、碑文

① 《大正新脩大藏經》47/616c。

稱縣中長宿豪傑兩次詣縣為大士游説，不見於《録》却載《小録》，顯然亦應來自後來被樓穎編次的智瓚結集。

當然，至少經過樓穎、樓炤之手的卷一，也存在點竄的痕蹟，如將大士宴坐見三佛來自東方誤次於郡守王傑囚繫之前，謂雙林寺乃大同六年敕武帝所置、創磚塔寫經律亦在此年，沙門僧朔等四人游雙林、隨大士入都竟在陳永定元年，等等。《録》的這些不當之處，本編第一章述大士化蹟時已多有駁正，此不贅述。所需注意者，樓穎僅編次而已，比較忠實於智瓚結集，而樓炤却嘗對"歲月或舛"者加刊以正，故《録》卷一中這些事蹟與年歲不相吻合處，很可能就是樓炤刊正的結果。

境野黄洋謂《傅大士録》卷首的傳，通篇皆妄誕怪奇，且揉合以支那卑俗的民間信仰[①]。卷一雖頗多今日難以理解之處，但它倒確實呈現出梁陳之際民間佛教的真實行徑，斥之全屬"妄誕怪奇"，顯然失於查考矣。

《録》卷二起始，載弟子菩提等上啟陳宣帝、作書於朝貴以下而求為護法檀越，大士長男普建燒身滅度，隨文帝、煬帝數與雙林寺僧書詔，大士諸遺蹟。而這些，除普建事外，元稹《還珠留書記》並皆論到，可明確為樓穎編次本中之物："翕卒後，弟子菩提等多請王公大臣為護法檀越；陳後主為王時，亦嘗益其請。而司空侯安都以至有唐盧熙凡一百七十五人，皆手字名姓，殷勤願言。寶曆中，余涖越婺余所刺郡，因出教義烏索其事實，雙林僧挈梁、陳以來書詔洎碑、録十三軸，與水火珠、扣門椎、

① 《支那佛教精史》第二編第九章《禪宗の起源》，頁 596 至 597。

織成佛、大水突偕至焉。余因返其珠、椎、佛、突，取其蕭、陳二主書洎侯安教等名氏，治背裝翦，異日將廣之於好古者，亦所以大翕遺事於天下也。與夫委棄殘爛於空山，蓋不侔矣。固無讓於義取焉，而又償以束帛，且為書其事於寺石以相當之，取其復還之最重者為名，故曰‘還珠留書記’。〔寶曆〕二年十月二十日。”

司空侯安都至唐盧熙一百七十五人手字名姓事，卷二失載，然樓穎原書必有。諸護法檀越“手字名姓，殷勤願言”，蓋即卷二所謂“於是自朝廷宰貴以下至於士庶，具題爵里，願為護法檀越”。侯安都，據《南史》卷六六本傳，字成師，始興曲江人。本乃邑里雄豪，以武功進號封侯，歷蘭陵太守、南徐州刺史、江州刺史等，後為陳帝賜死[①]。盧熙事蹟不詳。梁陳書詔，不見於卷二，僅卷一稍有提及；卷二存者乃隋文帝開皇十五年（595）二月十五日與弟子沙門慧則等書、開皇十八年及仁壽元年（601）正月十五日又書、隋煬帝大業元年（605）書。“碑”蓋謂徐陵碑之拓本，“録”恐即樓穎《善慧大士録》。書詔碑録“十三軸”，裝幀形式乃“唐人藏書皆作卷軸”之卷軸裝[②]。珠、椎、佛之本末卷一皆有所叙述，又列於卷二大士遺蹟之中，佛即法猛上人織成之彌勒佛像也；大水突不知何物。元稹將“蕭、陳二主書洎侯安都等名氏”“治背裝剪”，則變原來的卷軸形式為新興的旋風裝了。微之此《記》既刻石於雙林（《小録》，“立碣於寺，見在”），而今本《元氏長慶集》又不載，則應是樓炤刊正時方據原石刻的

① 册 5，頁 1608 至 1613。
② 歐陽修《歸田録》卷二。

拓本或鈔本而附於卷三末爾。《記》後低二格，有兩行字："開成三年（858）十二月，内供奉大德慧元清涔令弘深禪師及永慶送歸。"此亦當為樓炤所加。其送歸者，蓋即元稹為"大翕遺事於天下"而取去的南朝二主書詔及侯安都等名氏。胡宗懋校錄本卷四後附茂本清源《後序》云："迨唐文宗開成二年，被御史大夫元湛禎索取蕭陳二主書詔、碑録共一十三軸，洎侯安都等名氏、諸事蹟，盡匿於其家。皆無存焉。"茂本序定見《記》而作，然誤處不少：元稹太和五年（831）已卒，豈能數年後索取雙林故物？此恐因《記》後的"開成"年號而誤《記》末尾的"二年"亦屬開成。元湛禎，則是將樓炤跋提及的寶林寺住持定光大師元湛與元稹混而為一，故出現如此怪名；元稹所索並未盡匿其家，後尚有所歸還。

卷二的這些書詔、遺蹟等記載，極為刺目，與卷二的主體乃大士法語的狀況頗相捍格，却與卷一末端述弟子啟陳帝立碑、大士創輪藏、斫松發誓及飯石諸事的體例類似。似乎可以説，它們原本聯為一體，皆為樓穎"追訪長老"所得，共成一卷以記叙大士亡後立碑等所發生的事件及産生的傳説、著録諸帝書詔；也即諸弟子供徐陵撰碑的材料之外的東西。——啟請立碑和作護法檀越等事項，顯非太建元年智瓚結集中所能具有；而《小録》於在士葬後即述智瓚結集事，亦表明立碑等事項不屬於結集。樓炤刊正時，將此卷析開，再分别綴於卷一之尾和卷二之首。再者，樓穎所編次，尚包括了諸護法檀越共一百七十五人的名姓、梁陳二帝的書詔、大水突等内容，規模要大得多；今天見於諸文獻、在《録》外流傳的種種傳説，亦當屬於後來被肢解的這一卷。

卷二剩下的大部分篇幅，記録大士與弟子的機緣問答之語，

共二十五則。其中泰半沿用佛教的一般術語，言辭質樸；所論實際可行，富於濟世化衆的大悲精神，非流於玄虛的機用可比，尚保持了初唐以前的純禪時代的特點。如第十六則："又問言：'非道覓財供養三寶，其事如何？'答曰：'竊聞經言，非法財作佛，不聽禮此佛。以此推之，故知佛不許人惱害衆生、非道覓利供養三寶。'"第二〇則曰，人身患六欲之病，求師受戒後，倘不復持戒，此乃不除六欲之因，必受六十諸行旃陀羅之報，流轉生死，殺身無數。並且，有些則還可以與卷一互相發明，如第五則稱：大士逢言始入山修道時，"資用多乏，肆力耕鋤"，暝還山中，竟夜思惟度衆生之法而心未明了，因發聲慟哭，彌日累夕方豁然開悟；"我身在山中打磬，六時禮拜，空中常有四部衆同我禮拜"(碑文據大士自叙，亦有"每至犍槌應節，法鼓裁鳴，空界神僊共來行道"之語)；今作凡夫，止得少分宿命智通。應該説，卷二的這些内容，確乃智瓚結集時，弟子回憶的大士所講的法語，在樓穎之前已然行諸書面文獻；樓穎編次、樓炤刊正，皆未作多少塗乙，較為可靠。

樓炤刊正本，茂本清源嘗"惜其法語不盡"。然而，在《録》之外而散見於其他文獻的大士機緣語句，今天能尋覓到的實在已經很少了。北宋沙門知禮（960～1020）《金光明經文句記》卷四上，引傅翕之語以論十乘："東陽大士云，一是本性如，二是滅結如。智不異境，故曰如如法；境不異智，故曰如如智。斯皆明於不思議意義也。"[①] 知禮生活於樓炤之前，故所引當出自樓穎編次本。《圓悟佛果禪師（1566～1642）語録》卷十七亦舉曰：

---

① 《大正新脩大藏經》39/128b。

“傅大士云，終日焚香擇火，不知身是道場。”[①] 然《五燈會元》卷七《玄沙師備禪師》却認為此乃寶志所説，“師舉誌公云：‘每日拈香擇火，不知身是道場。’乃曰：‘每日拈香擇火，不知其個道場。’”[②] 不知孰是。

雖然卷二所載並不完備，但由傅翕“撞鐘比説，擊鼓嘶英”（碑銘）、“辯才無方”（樓穎《〈善慧大士録〉序》）來看，當初智瓚結集時搜集的大士法語定然甚夥；樓穎編次本原為八卷，規模自亦不小：樓炤刊正之前，大士法語恐應分為兩卷。

二、卷三的詩偈碑文

前面已經論及，卷三的《還珠留書記》屬於樓炤增入四卷本的。宋王象之《輿地碑記》卷一《婺州碑記》，載“唐元稹文”的《還珠記碑》[③]；清倪濤《六藝之一録》卷一百十《石刻文字八十六·西湖志碑碣·南山路》，亦有“唐元稹文”之《還珠碑記》[④]：可見元稹確曾撰寫此文。

其次，徐陵所撰傅大士碑是否原在八卷本中，亦頗為可疑。胡宗懋校録本將之置於卷四；而胡氏本乃從茂本清源重梓本流出，茂本“廣求殘編斷簡繕對較正”（《後序》）時，又必有所據：可見古人早已注意到了碑不應與詩偈相混雜這一點。然而將碑文與慧約、嵩頭陀及大士弟子的傳記羼在一起，也並不合適。考元稹《記》云，雙林寺僧“挈梁陳以來書詔洎碑、録十三軸”等物

① 《大正新脩大藏經》47/792b。
② 册上，頁400至401。
③ 文淵閣《四庫全書》本，册682，頁527上。
④ 文淵閣《四庫全書》本，册832，頁278上。

“偕至焉”，碑與樓穎《録》並列，顯然碑並未收進樓穎編次本，卷三的傅大士碑乃樓炤刊正時所增入。

松崎清浩《傅大士における禪觀思想の考察》認為，從徐陵撰碑到樓炤刊正成《語録》四卷，中間曾被增添進很多東西；初期的《語録》乃言行録、傳記及年譜的性質，後世遂將年譜、傳記部分獨立開來[①]。其實，碑銘原雖不在“初期的《語録》”（樓穎書本名《善慧大士録》，“語録”乃後人所稱，參見本編第二章）中，但智瓚結集時，實已包括大士“平生所説法要及〈無生義〉偈頌等”（《小録》），並不僅僅為言行録、傳記和年譜的性質，樓穎編次本當然就更不會了。

需要注意的是，卷三的《法身頌》（《録》題作“頌二首”，此依《續傳燈録》卷二四《杭州净慈自得慧暉禪師》而名之[②]），其一（“空手把鋤頭，步行騎水牛。牛從橋上過，橋流水不流”）嘗為神秀（606～706）所欣賞，敦煌寫本斯二〇五四號《楞伽師資記·第七唐朝荆州玉泉寺大師》載：“又云，身滅影不滅，‘橋流水不流’。我之道法，總會歸體用兩字。”這表明《法身頌》的然屬於樓穎之前的智瓚結集。卷三又有所謂“率題二章”：“有沙門問大士那不出家。答曰：‘不敢住家，不敢出家。’爾時又為東卿（當為‘鄉’之形誤）侯率題二章，略説理要云：……”“率題二章”，吉藏（549～623）《中觀論疏》卷二亦曾引用，標為“二諦頌”，言辭與“録”稍異[③]。吉藏比大士僅晚五十餘載，他所援引的《二諦頌》其真實性自然更無可疑，更應源自智瓚所結

① 頁 134 下。
② 《大正新脩大藏經》51/632a。
③ 《大正新脩大藏經》42/26b。

集的大士偈頌。

除《法身頌》、《二帝頌》外，卷三所收《四相詩》、《貪瞋痴》、《十勸》、《五章詞》、《率題六章》、《勸喻詩》、《率題兩章》，用詞、意旨並皆相當質樸，亦應屬於初唐以前的禪學範疇，可信為傅大士所作。如《率題六章》第六章《勸同趣至真解因緣縛》："唯願趣真道，研慮蕩衆緣，累盡超妙國，逍遥無畏天。"斷盡一切縛累，終而逍遥於常樂之境，正與傅翕倡導的彌勒净土一致。《勸喻詩》之一明持戒之功用，有"並會等無等，齊證拘不拘"之語，句式類似於卷一大同十年所説偈"同會俗無俗，齊證真無真"、承聖元年所説偈"普會實無實，齊證堅無堅"，當同為智瓚結集中的東西。《廣弘明集》卷三〇載北周沙門釋亡名《五苦詩》六首，每首五言八句，分别詠生、老、病、死、愛離之苦；傅翕《四相詩》共四首，首亦五言八句，依次狀生、老、病、死之相，雖未標苦却實述人生輪迴的果報四相之苦：二者之間或當有某種聯繫。需要注意的是，《録》卷二論輪迴生死的原因，有《道家五苦頌》，五言十四句，雖亦曰五苦，描摹的却為地獄等五道之苦，與亡名《五苦頌》有别。(按，佛門有關於五苦之，《五苦章句經》，東晉時即由竺曇無蘭譯出矣[①]。柳田聖山認為，《四相詩》與《心王銘》、《獨自詩》及《行路難》等乃唐代流傳的歌曲體裁，大概係假托之作[②]，並没有將卷三的内容别而析之也。)卷三的《十勸》，共十首，乃三、七、七、三、七、七句式，勸人勤修六度、莫求名利以至莫勸僧人酒肉；敦煌寫本斯二二〇四

① 《大正新脩大藏經》 17/543c 至 548b，NO. 741。
② 《禪籍解題》第五部分《唐代の禪籍·善慧大士語録》。

號鈔《十勸鉢禪關》（《敦煌遺書總目索引》題曰"千勸鉢禪關"[1]，略誤），僅存開頭兩首，勸人學參禪、莫貪婪，為七、三、七、三、三、七、三、七、七句式；這種十勸的歌行體至少在唐代確實存在。卷三的《五章詞》，乃大士觀察修行佛道之人入於法相終得解脱而作，五首，三、五、五、五句式，從一更詠至五更；敦煌寫本中名為"五更轉"的詩偈頗多，如斯六〇七七號即有《無相五更轉》，為三、七、七、七句式：吟詠夜間坐禪情形的這種詩體在唐朝也比較普遍。需要指出的是，松崎清浩《傅大士における禪觀思想の考察》、《傅大士の思想》名《五章詞》為《五更轉》[2]，雖則契合詩意，却不顧《録》的本來面目，未妥（自亡名《五苦詩》以下，可參見陳祚龍《釋亡名と善慧大士の詩歌にいて》[3]）。《四相詩》句式、語辭風格乃至義蘊與亡名詩相似，而《廣弘明集》乃道宣七世紀中葉左右所編，相當可靠；《十勸》、《五章詞》，所頌乃禪家的日常生活或化人常談，文體形式又較敦煌卷子古拙：它們並應產生於唐代以前，確為傅翕當年所詠頌者。

《録》卷三所收詩偈，《宗鏡録》（據《景德録》卷二六、《净慈寺志》卷八、慧洪《林間録》卷下[4]，延壽此書集成於952年以後）嘗有所徵引，且字句幾乎全然一致，可以肯定十世紀中葉時流行的樓穎編次本已經基本如此了。《還源詩》第九首曰："還源去，何須次第求？法性無前後，一念一時修。"《宗鏡録》卷十

① 頁153右。
② 分别見頁124上，頁89上。
③ 見《講座敦煌》之七《敦煌と中國仏教》，頁471至499。
④ 分别見頁534上至535上，頁512至517，《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第21套第4册。

四稱引，“源”作“原”①，乃用古字。卷二七引用《還源詩》第十首，言辭則全同於《録》②。《宗鏡録》稱引《行路難》共五次四章：卷四〇援第一章前十三句，僅言辭稍異爾③，如“寂然無生亦無滅”句中，“寂然”《録》作“湛然”；卷二九援第三章前十一句④，亦僅“無覺覺此真常覺”句中之“無覺覺此”，《録》另作“正覺此是”而已；卷二九復援第八章兩句，全同今本⑤；卷四九援第三章兩句⑥、卷三援第十三章七句⑦，並基本上同於《録》。以上稍異之處，似以《宗鏡録》更合本色。

《宗鏡録》徵引《行路易》共三次三首：卷六引第六首⑧，末句“不悟真疲極”，《録》為“不悟真疲劇”；卷四一引第九首⑨，“入山數載餘”《録》為“入山十二年”，“刹那心不異，何處不天堂”，《録》“不異”作“不二”，“何處不”作“終日是”；卷二五引第十首四句⑩，“山海坦然平，敲冰來煮茶”，《録》“坦然平”作“坦平地”，“敲”作“燒”，“來”作“將”。以上似又以《録》近於樓穎所編次，蓋延壽援用的本子異於樓炤所見之故也。

樓穎書在流傳過程中可能有不同的本子，還可從《獨自詩》的稱引看出來：《宗鏡録》卷三五引《獨自詩》第十二首云⑪，

① 《大正新脩大藏經》48/492b。
② 《大正新脩大藏經》48/568a。
③ 《大正新脩大藏經》48/651c。
④ 《大正新脩大藏經》48/585c。
⑤ 同④。
⑥ 《大正新脩大藏經》48/707b。
⑦ 《大正新脩大藏經》48/429c。
⑧ 《大正新脩大藏經》48/448a。
⑨ 《大正新脩大藏經》48/657c。
⑩ 《大正新脩大藏經》48/560a。
⑪ 《大正新脩大藏經》48/623c。

“獨自精……荆棘叢林何處生”，《録》却作“獨自情……荆棘叢林皆自平”，似延壽有所潤色（作“獨自精”是，精謂佳勝也。敦煌寫本斯二六一四號《大目乾連冥間救母變文》：“生住（衍字）死本來無住處，西方仏國最為精。”參見項楚師《王梵志詩校注》第一一八首〈敬他還自敬〉注〔五〕[①]）湛然（711～782）在其《止觀義例》卷上引為“獨自精……荆棘叢林何處生”[②]，同於《宗鏡録》，似乎也證明了這一點。但在同是湛然所述的《止觀輔行傳弘决》卷第二之四，却又引為“獨生精……荆棘叢林皆自平”[③]，幾全與延壽所引一樣！應該説，早在八世紀時，八卷本就至少有兩種本子了。再如《獨自詩》第十首，《止觀義例》卷上末二句引為“推檢四運並無生，千端萬累何能縛”[④]，同於《宗鏡録》卷八四所援[⑤]；《止觀輔行傳弘决》卷第二之三引作“巡檢四運並無生，千端萬緒何能縛”[⑥]，末句却又同於《録》！（巡檢，《録》作“推檢”）

《宗鏡録》尚稱援了《心王銘》中的三段文字不僅用辭頗與卷三相歧[⑦]，且標為“心王論”，連名稱也不同於《録》。《小録》除鈔録《心王論》外，還寫有“心王頌”（原無名，此據其内容而稱之），亦表明卷三的《心王銘》、“心王頌”（原標作“又頌曰”）確實擷自樓穎編次本。

在樓炤之前未曾被徵引的《浮漚歌》，最澄（767～822）《傳

① 頁 368。
② 《大正新脩大藏經》46/453c。
③ 《大正新脩大藏經》46/197c。
④ 《大正新脩大藏經》46/452c。
⑤ 《大正新脩大藏經》48/879a。
⑥ 《大正新脩大藏經》46/197b。
⑦ 《大正新脩大藏經》48/521c，536b&c，540b&c。

教大師將來越州録》却有著録："浮漚篇第一卷。"[1] 稱"篇"而不言"歌"，蓋因其單行也。考慮到最澄該《録》還有"雙林大士集一卷二十紙"、"傅大士還〔源〕詩十二首一卷[2]，此"浮漚篇"亦應為大士所撰，原本存在於八卷本中，只不過九世紀時已為人傳鈔罷了。

卷三之外，有相當一部分詩偈雖遭樓炤"刊正"掉，却依然能於其他文獻中窺見他們的踪影乃至全貌：《三諫歌》(《宗鏡録》卷二九[3])；《示諸佛村鄉歌》(同卷[4])。原無題，此依印光較正本)；"佛亦不離心"頌（《宗鏡録》卷十九[5])；"持律本為制生心，我今無心過戒律"（《宗鏡録》卷二一[6])；"諸佛不許外求名，達本真心即為正"(《宗鏡録》卷三〇[7])；"欲學諸三昧，是動非在禪，心隨境界流，云何名為定!"(《續傳燈録》卷二八[8])除《宗鏡録》所依定為樓穎編次本外，圓極居頂（明僧，無法判斷其真偽。——或許，宋明之時八卷本尚存耶？釋聖嚴〈中國禪宗的禪〉一文，將"真照無照，一心非心"、"寂滅中無有滅，真實覺中無覺知"定為傅翕所説[9]，誤。此乃襲忽滑谷快天《禪學思想史》上卷《支那の部》第二編《純禪の代》第四章《僧副の禪觀、傅翕の超悟》所舉傅翕語録中含矛盾二語而為一之例[10]，

① 《大正新脩大藏經》55/1059b。
② 《大正新脩大藏經》55/1059b。
③ 《大正新脩大藏經》48/589a&b。
④ 《大正新脩大藏經》48/589b。
⑤ 《大正新脩大藏經》48/522b。
⑥ 《大正新脩大藏經》48/530b。
⑦ 《大正新脩大藏經》48/593c。
⑧ 《大正新脩大藏經》51/664b。
⑨ 參見臺灣《宗教世界》雜志 1985 年 6 卷 3 期。
⑩ 頁 337。

衹不過忽滑谷快天是概括之言，釋聖嚴却誤認為傅翕原話。

《宗鏡録》卷二一援用的“持律本為制生心，我今無心過戒律”，闡述無生至理，而傅翕也確實有《無生義》偈頌。徐陵撰碑銘謂大士“妙辯無相，深言不生”，此“不生”即無生，為避免與“無相”重復故也；卷一數記大士“我是現前得無生人”、“我常游無生至理”、“普願一切……並證無生”等語，卷二亦載“若以無生妨生，是人遠離無生”諸句；《小録》稱智瓚結集包括《無生義》，《小録》所據的七卷本《録》亦有《無生義》：是大士不僅以無生之義教人，不僅撰《無生義》偈頌，且《無生義》嘗為樓穎從智瓚結集中編次進《善慧大士録》，至少在十世紀末尚存於世間。令人遺憾的是，由於樓炤的刊正，《無生義》的面目再也無緣一窺矣。據《宋高僧傳》卷十《唐天台山佛窟巖遺則傳》，遺則亦有《無生義》：“序集融祖師文三卷，為寶誌釋題二十四章（當即《景德録》卷二九的《大乘贊十首》和《十四科頌》[①]），《南游傅大士遺風序》，又《無生》等義。”此“無生義”當亦屬前面整理闡述他人撰著之作，即疏解《無生》也。他既序《南游傅大士遺風》，此“無生”應即大士的《無生義》偈。（按，“義”乃文體的一種，所謂本其理而疏之也。參見明徐師曾《文體明辯・義》）。

《傳教大師將來越州録》載“無生義一卷”，不署撰人[②]；《智證在師請來目録》載“無生義二卷”，標為佛窟撰[③]。按，同為圓珍所編的《福州、温州、台州求得經律論疏記外書等目録》，

① 頁599下至601下，602下至605上。
② 《大正新脩大藏經》55/1059b。
③ 《大正新脩大藏經》55/1106b。

載“無生義二卷”，却署名“李□吉”[①]。傳教大師最澄《内證佛法相承血脈譜·天台法華宗相承師師血脈譜》於“雙林寺傅大士”下曰：“謹案，《〈無生義〉序》云，雙林大士厥名善慧，示蹟同人，功高補處，居於玆土，利物為懷，波羅蜜門恒為吸引。”[②]關口真大《達磨の研究》第五章《達磨の禪宗》第三《佛窟遺則と詩歌》認為，此《無生義》乃傅大士所説、遺則作序[③]。其實，傅翕《無生義》既然在六世紀時已為智瓚所結集，八世紀時又被樓穎編次進八卷本，自不存在遺則為作序的問題。此《無生義》當同於《傳教大師將來越州録》中的“無生義一卷”，並屬一人所撰。考《宗鏡録》嘗屢引《無生義》[④]，却皆為散文體；延壽《萬善同歸集》所引《無生義》，内中又援樓《録》卷一亦有的傅翕詩偈“凡地修聖道，果地習凡因”[⑤]，並襲用了傅翕的“妙神”説（參見下編第十章第三節三）：它應與最澄所録“無生義一卷”、《内證佛法相承血脈譜》所引《〈無生序〉序》中提及雙林大士善慧的《無生義》相同，乃遺則疏解傅翕〈無生義〉偈頌之作。——大士《無生義》雖佚，藉《宗鏡録》所援遺則的著述，我們尚能一窺大士的禪風矣！智證大師圓珍（815～891）生活年代最澄（767～822）相銜，其所得標為佛窟撰的兩卷《無生義》，應同於最澄所録。至《福州、温州、台州求得經律論疏記外書等目録》所標“李□吉”，應是鈔寫《無生義》者，非此“無生義”即為他所作；《日本比丘圓珍入唐求法目録》之“無生

① 《大正新脩大藏經》48/1093c。
② 《傳教大師全集》一，頁26。
③ 頁353。
④ 參見《大正新脩大藏經》48/441b、474a、638a。
⑤ 《大正新脩大藏經》48/972b。

義二卷”册子[①]，亦應與圓珍其他兩種目録中的“無生義”為同一物。

從以上的分析可以看出，樓穎編次本中詩偈的份量要比《録》卷三大得多，並不是一卷即可包容的，原本應分為兩卷。另外，正如《四相詩》、《率題六章》等未被徵引的詩偈不等於未被智瓚結集一樣，嘗為《宗鏡録》等援用的《心王銘》及其《頌》、《還源詩》、《獨自詩》、《行路難》、《行路易》、《三諫歌》、《示諸佛村鄉歌》，嘗為最澄著録的《浮漚篇》，也並不意味著未遭雌黄。《永覺元賢禪師廣録》卷十三《〈傳信録〉序》云："前卷雖有增飾，而本質未亡；後二卷率多膚學應酬、村老傳佈之語，如《行路難》、《行路易》諸篇，又俱唐以後體，其為僞撰，何疑！"[②] 評卷一尚契合實際，説卷二"率多膚學應酬、村老傳佈之語"，却未慮及傅翕本乃一介既未入學黌、又未披袈裟的白衣"村老"，未慮及禪學在南朝原甚真誠實！元賢斥為"唐以後體"的卷三中疑經後人點染過的詩偈，由於篇幅和體例的關係，留待中編再進一步考查。不見於傳世文獻而在敦煌發現的《梁朝傅大士頌金剛經》，亦於中編另予探究。

三、卷四的諸人傳記

《録》卷四包括智者、嵩頭陀、慧集、慧和四人的傳記。

其中的《智者法師》，篇幅要較《續高僧傳》卷六《梁國師草堂寺智者釋慧約傳》多一些，有後者所不載的内容：周顒言慧

① 《大正新脩大藏經》55/1100c。
② 《大日本續藏經》第壹輯第貳編第30套第3册，葉273右。

約非以游朱門為貴寵；二白蝙蝠現於草堂寺東門上，却不以之為藥；梁武帝受戒前，先頂禮慧約，約亦化身入澡瓶中；為湘東王諮議范貢賦悼詩。然《續高僧傳》亦有獨出者；七歲便求入學，披閱經史；初居草堂寺，便有終焉之託；述武帝構重雲殿、撰立戒品，並尊慧約"智者"之號；初為武帝授戒之夜，夢坐禪床為天人說法；潛化飛禽走獸；夢野媪齎書持樹而來，後見一叟復請書而退；感異鳥相隨棲息。《智者法師》之所以字數較夥，仍由於其敘述事件頗為詳盡：《續高僧傳》明慧約家世，僅言"祖世蟬聯東南冠族"，《録》則從八世祖樓畯談起，"八世祖畯，仕吴至散騎常侍，郎（'即'之形誤）故侍中玄之弟也。畯生陟，宣威將軍；陟生胤，康樂令；自胤生豐至法師祖考，世為郡擄史（'掾史'之形誤），並有美名"；道宣曰"有占其塋墓者，云後世當有苦得行道者為帝王師焉"，《録》則記，此乃法師族叔樓道一聞於法師曾祖樓道盍者；……最典型的要算梁武帝天監十八年受菩薩戒事，《續高僧傳》僅概而言之，《録》却細叙始末，篇幅幾達四倍。

《智者法師》基本上按時間順序抒寫，道宣書則作了適當調整，或將同一人之事加以集中：占塋墓者之言，《録》置於武帝受戒之後，《續高僧傳》次於慧約誕生之前；慧約不服綀纊，《録》謂在不食獵肉魚蝦之後，《續高僧傳》在勸叔父止畋獵之前述之；而叔父從好射獵到終改悔，《録》分别置於六歲和十七歲時，道宣則並歸於七歲。

雖然《智者法師》與《續高僧傳》所載有所歧異，但二者的基本内容乃至敘述層次還是一致的：字、姓，家閥；誕生時有異象，再因膚身光白而名靈粲；少時即聚消為佛塔、壘石為高座，

不喜殺伐生命；因游僧點撥，十二歲時去剡中尋覓佛法，人謂"少達妙理樓居士"；年十七，於上虞東山寺落髮出家，師事沙門慧静；慧静卒後，為竟陵文宣王、周顒、褚淵、王儉、沈約等人敬重，並相往來；族祖樓幼瑜，每見法師輒起作禮，謂之乃菩薩身、方為天下師；修二親墳壟後，游金華山赤松澗而伏山精；預鑒沈約之亡；天監十一年，武帝始請相見，禮供優洽，至十八年而終發弘誓心、受菩薩戒；自皇儲以下爰至王姬道俗，蒙度脱著録者凡四萬八千人；授戒時，有一乾鵲、二孔雀來聽法；中大通四年，立本生寺，詔改所居竹山里為智者里；中大通四年臨終前，使人伐門外樹枝，見誌公持錫來迎；臨終時，常所乘青牛忽然鳴吼；始建墓時，有雙白鵠（《續高僧傳》作"白鶴"）繞墳悲唳，葬後三日乃欻然永逝；敕王筠為碑。

據《〈續高僧傳〉序》，道宣此書乃"討讎集傳"、參考碑碣等文獻而成。《智者法師》既然行文較《續高僧傳》之慧約傳更為詳盡質樸，二者的基本内容、抒寫次第又大致契合，則道宣操觚時除汲取王筠碑文（《續高僧傳》"結宇山椒，疏壕幽岫"，正《藝文類聚》卷七六所摘王筠撰碑的首句[①]）之外，恐主要是以《智者法師》為藍本，再加删削添補而成。由於道宣該書撰於貞觀十九年（645），其所依據的智者傳記，其可靠程度是無庸疑惑的。

卷四的其他三篇傳記《嵩頭陀法師》、《慧集法師》、《慧和法師》，其傳主諸僧傳皆未提及，但《録》卷一却迭有記述，頗可以互相發明補充而顯出歷史真象。如嵩頭陀絶世野棲、畢生以建

① 册下，頁1309。

寺為務的南朝禪僧形象，慧集詣國陳説大士行業而獲罪、四處宣揚大士乃彌勒應身，慧和嘗為北齊王高祥禮接至鄴都；嵩頭陀滅於大士之先，慧集、慧和更在前三十餘年即已滅度，與卷一大士稱其同度衆生之伴去將近之語契合；……加之文辭不尚華麗，頗呈南朝色彩（關於《録》中語言的時代特徵，參見本編第四章），應該説，他們屬於大士弟子陳、隋之際所撰，同樣可予以信賴。

樓穎《〈善慧大士録〉序》曰："時梁武帝以皇王之貴，精勤佛寶，由是異人間出，共羽翼正教。如大士之時，比丘僧則有智者、頭陀、慧集、慧和、普建、普成，居士則有傅普敏、徐普拔、潘普成、昌居士，皆六度四等、清心净行以嚴持於身，放生蔬食、醫藥救苦以愛於物，造立塔廟、崇飾尊像以嚴佛事，敷衍句偈、闡揚經論以廣多聞。此皆是不可思議之人，行不可思議之事，迭為表裏用度難信難化之人，欲使其得登無上之道，見當來之佛耳。"其所特别列出的異人有智者、頭陀、慧集、慧和，表明八卷本中定然有他們的傳記；樓穎恐芳塵散逸、後來無聞而編次的集子，當還包括普建、普成、傅普敏、徐普拔、潘普成、昌居士等"不可思議之人"的事蹟。考慮到除傅普敏、潘普成、昌居士早於大士去世之外，普建乃燒身滅度於陳後主禎明元年(587)，普成亦遲於大士歸空，智瓚結集是不可能牢籠樓穎編次的諸人事略的，更何況智瓚所結集者僅為大士事蹟、法要及偈頌呢。《佛光大藏經》曰，《録》"並録有往為問道者的傳記。"[①] 其實，智者和嵩頭陀是不可以歸為"往來問道者"的。

樓炤將八卷本"總為四卷……一時同道之人，亦附見於末"，

---

① 《善慧大士録題解》，頁95。

故《録》卷四之卷名乃“善慧大士附録卷第四”。雖曰“附見”，其所附乃取於八卷本，“總為四卷”已明此意矣。茂本清源重梓本〈後序〉却言“樓炤復删為三卷，附録一卷”，似乎最後一卷並非八卷本所有。柳田聖山亦曰，《録》卷四估計為樓炤再編刊行時增補[1]。誤。需要注意的是，樓炤既删削了泰半大士卓出弟子的傳記，則樓穎編次本這方面的内容亦應析為兩卷。

通過對《録》的初步離析考辨，傅翕卒後率境道俗請智瓚所結集子和八世紀時樓穎追訪長老編次的幾卷本，其面目已基本清晰。

《録》中大致體現梁陳史實的卷一法璿等人請立碑之前的化蹟、卷二的大士法語、卷三的《率題二章》等詩偈，基本屬於陳代結集故無庸置疑，而經樓穎編次進的徐陵碑文、諸人傳記，亦為極可珍視的南朝文獻。按，據圓仁《入唐求法巡禮行記》卷四“〔會昌四年（844）七月〕天下尊勝石幢、僧墓塔等，有敕皆令毁拆”[2]，《金石萃編》卷九八《有唐宋州官吏八關齋會報德記》後宋州刺史崔倬大中五年（851）所撰文中“會昌中有詔……至於碑幢銘鏤贊述之類，亦皆毁而葬藏之”，徐陵撰大士碑當於會昌滅佛時毁棄；然八卷本乃在此前而成，樓穎又嘗廣泛搜集資料，其“追訪長老”自應包括實地訪問雙林，自當目擊是碑，與元稹僅見拓本固不侔也。《録》所載創輪藏、隋帝書詔、大士遺蹟等原為八卷本卷二的内容，至少也反映了有唐實際，亦應確

① 《禪籍解題》第五部分《唐代の禪籍·善慧大士語録》。
② 頁178。

信。可見，《録》雖為十二世紀刊正而成，其大部分篇幅却依然保存了歷史本來，這是頗令人驚詫的。

然而，從來涉及《録》者，或如歷代多數緇衣一樣盡信之，對其中的顛倒塗乙視而不見；或如近代以來某些專家們一樣概予否定。忽滑谷快天《禪學思想史》即謂“有唐樓穎之《善慧大士語録》……所記多幻想錯覺，史的價值甚小”[①]，境野黄洋《支那佛教精史》亦指卷一的大士傳録皆“妄誕怪奇”[②]。對卷三所收詩偈，更是全然摒棄：忽滑谷快天稱《法身頌》之一“全然老子之語，不得云翕作”[③]；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二分第十九章《誌公與傅大士》言“燈録所載二人偈言等，均晚出之傳説”[④]（按，《法身頌》之一和《心王銘》載於《景德録》，《五燈會元》亦録《心王銘》、《法身頌》二首和《四相詩》）。

這種少能加以科學分析的態度，實際上涉及到如何對待傳世佛教文獻的重大問題。其實，湯用彤先生曾經説過：“……但歷史上事實常附有可疑傳説，傳説固妄，然事實不必即須根本推翻。”（《漢魏兩晉進北朝佛教史》第一分第二章《永平求法傳説之考證》[⑤]）作叙述傅翕事蹟時運用徐陵碑文並有所駁正發明，的然可貴，但對嘗為神秀稱引的《法身頌》等詩偈的評價却不那麽公允了，這當是由於資料的限制吧。我們説，傳世佛教文獻經過後人潤色更改的部分固應加以鑒别剔出，但我們更應看到，其中似乎屬於“幻想錯覺”“妄誕怪奇”的東西，有些倒確實是僧

① 頁331。
② 頁920。
③ 頁336。
④ 頁821。
⑤ 頁24。

人或趣於佛道者常見或信以為真的現象，不可以世俗的眼光斥為虛妄偽竄。即使是早期禪家所作偈頌銘贊，其間雖不免真偽是非錯雜，但既為後進喜誦而成為禪宗根本典據，既然實際上對中國禪宗思想發生過歷史性的影響，却亦應視作中國禪宗思想史上的重要資料。本節力圖從文獻的角度來論證《録》泰半内容的可靠，是由於這個原因；本書專門闢出中編以探討《心王銘》、《梁朝傅大士頌金剛經》等雖有偽託點染却又影響甚鉅的詩偈，在下編廣泛引用禪家成説作為論據，亦主要緣以這個原由。

第二節　雙林寺有恆的興旺和鼎貴傅姓的護持

自大士得道之後創建（顧況〈727～815〉《蘇州乾元寺碑》"傅大士造東陽雙林寺"①）、一生又迭加修葺之後，雲黄山下的雙林寺香火繚繞了一千餘載。正鑒於此，智瓚結集的傅翕言行詩偈録方能保存到八世紀樓穎編次，龍津和樓炤始有緣見八卷本而改編，刊正成的《録》又得以在中土和東瀛流傳下來。

胡氏校錍本、印光較正本卷一曰，中大通三年（531），賜漱里賈曇穎捨寺，大士受之。茂本清源《後序》更言："昔有檀越賈曇穎漱利捨地建寺。"《〔嘉慶〕義烏縣志》卷十八《寺觀》"寶林禪寺"條則稱，"梁普通元年（520）傅大士依雙檮木結庵，大同六年（540）檀越賈曇穎即此開基建寺，名雙林佛殿。"崇禎縣志卷十八僅謂大同六年於結庵處建寺，不及捨地事，《〔康熙〕金華府志》卷二四《寺觀》、《古今圖書集成》卷一千零七《方輿彙

① 《文苑英華》卷863，册6，頁4558上。

編·職方典》浙江金華府部《金華府祠廟考》附寺觀襲之[1]。大同六年建寺之妄，本編第一間已駁之，而言寺基乃賈曇穎所捨、甚至寺亦為其所建者，蓋因其後人賈廷佐紹興年間修寺有功（詳下）而附會耳。《續藏經》本明載，大士與弟子於雲黃山所居前十許里鑿精捨而躬耕，賈曇穎尚來争其地，他豈能更捨地建寺？胡氏校鋟本和印光較正本，恐亦為紹興年間改竄而致。

雙林寺建立之後，嘗屢唯災禍，《宋高僧傳》卷十五，《唐吴郡雙林寺志鴻傳》："今以林累遭兵革，加以水潦，碑碣失踪，闕於言行也。"贊寧書端拱元年（988）已成，故寺被患當在此之前。然今見於文獻的雙林寺第一次重修，却在北宋年間。據崇禎縣志，宋治平三年（1066）賜額"寶林禪寺"，大觀二年（1108）賜田十頃；宣和二年（1120。嘉慶縣志言宣和三年）燬於冠，紹興四年（1134），東陽賈剛定廷佐（嘉慶縣志謂賈剛足廷佐，《〔康熙〕金華府志》徑言賈廷佐）首為鑄鐘建藏殿，住山僧標以來六傳，次第復完，"凡為屋一千二百餘間"。崇禎縣志附金華潘良貴紹興六年三月為此次重修所作〈記〉，録比丘行標在雲黃山召告檀那（Dana）之語曰，"雙檮建寺，甲於叢林。自梁迄今餘六百載，流通祖道，代不乏人。宣和三年，盜（謂方臘軍也）起新定，幸煨燼，一椽不存。（元胡助《純白齋類稿》卷十九"碑銘類"《重修雙林禪寺碑銘》，亦言"睦寇孽火，寺宇煨燼，皆為丘墟"[2]。睦，即睦州）今歷歲時，堂廡齋厨粗成行列，獨玆殿址瓦礫弗治，妙相慈容久無所宅。爾等善友，忍坐眠耶！"衆乃

① 册 14，頁 6714 下。
② 文淵閣《四庫全書》本，册 1214，頁 675 上。

捐錢五十餘萬，“以紹興二年春經始，三年冬告成。”則府志、縣志紹興四年賈氏始建藏殿之説，誤矣。且紹興二年以前，行標已有所恢復，建藏殿亦為此僧首倡，賈廷佐蓋捐資最多爾，不得擅首建、“復興舊業”之名。潘良貴復言，“我昔禮大士，廣廈餘千間。何人持烈烟，一燎不存芥？今合檀施力，作新美逾此”：可知寺在宣和之前規模甚大，紹興年間不過聊復舊觀罷了。

第二次重修在元朝。胡助《重修雙林禪寺碑銘》稱，自紹興初募緣修造，“由是歷年百有五十而入國朝，又已七十餘載。世異事殊，法席虛曠，去來聚散如更傳捨，故殿堂門廡諸屋宇，以次摧毀傾倒化為榛莽，見者寒心。其所存者，山門、藏殿、僧堂、大士殿、旃檀林、雲黄閣而已。至正二年（1342）秋八月，行宣政院，公選前任西峰友雲龍禪師住持。入院，愀然不怡，於是説法化緣興修為己任。其年冬，作周垣千有五百丈，外立山門。”自是歲興工役，復羅漢堂、知客寮，修旃檀林，復前資寥、僧堂，增大士殿層檐，築獻台為祝厘之所，創東廡，治東净疱湢，徒僧堂以屬西廡；延山門入若干步，望護法二天神坐像；開田瀦水為放生池；甃石治道，引流種樹；金碧翬飛，相為映帶。“前後七年，積工鉅萬，起廢為新，實雙林之中興也。”[①]

進入有明，修葺次數較多，但規模似皆不大。《〔嘉慶〕義烏縣志》“寶林禪寺”條曰，崇禎戊辰間（1628）[②]，里人丁同鑿五十無嗣，因夢而默祈得子，遂捐千金創殿。會龍祈山寺僧瑞霞行脚至，里人舉為住持，縣令許直囑令募修。瑞霞及其徒慧宏僅成

① 文淵閣《四庫全書》本，册 1214，頁 675 上至 676 上。
② 頁 80。

丁同鑒所捐殿而已，邑進士童楷為之記。朱中翰《雙林寺考古志·雙林禪寺考》謂是役在崇禎七年甲戌（1634），不知的據。其他如崇禎十一年，僧海旭募修，知縣熊人霖為序；崇禎十五年，知縣于華玉作序；崇禎末年邑人某復有序：皆莫得而祥言也。據嘉慶縣志，康熙七年（1668），寺僧舜瞿嘗募修；《〔康熙〕金華府志》則曰，寺於明末復毀於寇，故康熙七年重建。迨乾隆四十五年（1780），寺遭回祿，復葺後殿而已。咸豐十一年（1861），粵人李世賢、陳榮陷義烏，雙林寺垣瓦傾隤，椽樑毀折，同治七年（1868）始略為葺之。光緒二十七年（1901），僧慧泉駐錫斯寺，悲此勝蹟沒於荒荆，復慘淡經營。

慧泉捐世後，雙林寺於 1928 年又唯火劫，"蓋自睦寇以後，遭劫未有如此之大者。"建國後，由於僧人還俗失業，寺院遂臻坍廢。近年來，於遺址上稍有修復。

揆諸文獻，雙林寺雖屢經興廢，却始終享有盛名。梁陳時即不言矣，南宋寧宗品定天下禪宗叢林，拈出五山十刹，雙林赫然居十刹之八。元人稱"雙林寺者，善慧傅大士開山道場，浙水東大刹也"（胡助《重修雙林禪寺碑銘》①），"乃睠雙林勝境，猶存十刹舊名"（黄晉卿學士請如公住寶林疏，見黄氏文集卷二二）；明代無名氏重修雙林禪寺序，更謂"烏傷上游，古刹雙林，在震旦國中，稱莊嚴第一"！即使到清朝，雙林寺宇也仍然"號稱天下第三，江浙第一"。日本僧無著道忠（1653～1745），亦列"在婺州金華縣"的"雲黄山寶林寺（即雙林寺）"為"支那十刹者"

---

① 文淵閣《四庫全書》本，册 1214，頁 675 上。

之八[①]。從上述簡略寺史可以看出，雙林寺衹是到了民國以後，方才一蹶不振的。

歷經歲月磨難、戰火洗劫和自然災害而始終屹立於雲黄山下並持續繁盛的雙林禪寺，對於其開山祖師傅翕的有關文獻的保存，自然是十分必要的。本編第二章所舉陳代弟子結集、唐樓穎追訪長老而編次八卷本、寺僧於北宋雍熙二年勘本印施《小録》、住持定光櫹八卷本示樓炤而終有了南宋的四卷本、明朝茂本重梓乃至民國興慈請印光較正，無不與雙林寺密切關聯；即使是當年龍津居士進行删潤，没有雙林寺的支持亦是不可能的。應該説，《小録》、《録》及樓炤刊正本的其他本子流傳至今，雙林寺之功實不可没。

有唐一代，日本遣使入唐達十九次，每次所派“遣唐使”團，内中都有一些欲來中土求法的學問僧；而這些學問僧中，又有一部分抵浙江問道，並曾訪問過雙林。最澄就是以“入唐請益天台法華宗學生”的身份而來的。雖然當年最澄寫取“雙林大士集一卷”實緣於嘗從天台山翛然受牛頭禪傳授，但由於牛頭一系本極推崇傅翕（參見中編第六章），故亦當與當時雙林寺的聲名不無關聯。日本至宋代雙林寺的關涉仍極密切，《小録》十一世紀為遍照院僧鈔寫、樓炤刊正本的流入正表明了這一點。有元以降，來雲黄山者更多，主要有錢印景印、寂室無光、大拙祖能。祖能一呆中土十四年，並嘗拜雙林寺住持德輝為師。同時，雙林僧人亦赴東瀛傳教，行化最著者乃元代雙林寺首座住持明極楚俊。文宗天曆二年（1329），楚俊應日本佛教界之邀，與竺僊梵

① 《禪林像器箋》卷一《區界類·十刹》，頁 11。

一道渡洋，歷往建長、南禪、建仁等大寺，宣揚大士禪風；楚俊並擅詩文，其作品至今流傳，對日本文學影響甚鉅。顯然，正是由於雙林寺綿延一千餘年的著名大寺地位，使得日本佛教界一貫關注雙林、甚至時至今日仍然如此，使得樓穎《善慧大士録》的改編本流入、傳播和保存於日本；即使是日本學術界對傅翕的始終重視，也可以從歷史上雙林寺的興旺而找到某種解釋。

梁陳之際，末法之説相當流行，諸寺一般皆廣請大有力者保護佛法，寺院既由此而有所依憑，護法檀越並亦可藉之蒙福。如梁簡文帝蕭綱曾主動願為武當山太平、頭陀、廣嚴等寺的檀越①。傅大士在世時三上京城、信徒數干縣令，所求的雖不過為官家承認，然其社會關係網之强大已令人驚嘆。大士入涅槃後，弟子菩提等更賡即於太建五年（573）啟陳皇帝，請為本寺護法檀越；(《小録》謂請檀越乃與奏請樹碑同在太建四年）又作書於朝貴以下曰："伏惟亡師大士在世之時，頻詣梁武帝弘宣正道，多逢惱障；請朝貴為護法檀越，並蒙弘奬。今徒衆弟子奉遵遺教，紹繼慈旨，輒依先仰，請為護法，特願垂許。"宣帝答書可之，而自朝廷宰貴以下至於士庶，亦具題爵里，願為護法檀越者甚衆。由於門弟子的奔走，隋朝開基後，文帝、煬帝亦數與書詔，鼓勵呵護有加："汝等歸依正覺，宣揚聖道，想勤修梵行，殊應勞德。秋暮已寒，道體如宜也。今遣使人指宣往意"（文帝十五年〈595〉二月十五日書）；"汝等……又知比來為國行道，勤修功德，當甚勞心。汝等弘此慈悲，精誠苦行，廣濟群品，深慰朕懷。既利益處多，勿辭勞也"（開皇十八年書）；"法師……

① 《廣弘明集》卷二八《為諸寺檀越疏》。

深副朕懷。既利益群生，當不辭勞倦（仁壽元年（601）正月十五日書）；“薄寒，道體清豫。廣修静業，是足津梁。既以弘濟為心，不為勞也”（煬帝大業元年（605）書）。煬帝與雙林實别有情緣，故關懷當甚殷：“况復昔居藩屏，作牧江都，所管之内，臨踐日久，興言唯舊，有異常情。今者巡省風俗，爰届淮海，山川非遠，瞻望載懷。”（大業元年書）（以上並見《録》卷二）元稹《還珠留書記》亦記曰：“翕卒後，弟子菩提等多請王公大臣為護法檀越，陳後主為王時，亦嘗益其請；而司空侯安都以至有唐盧熙凡一百七十五人，皆手字名姓，殷勤願言。”

《小録》對雙林增為朝廷回護及由此而來的盛況作了概括：“自古及今，累朝總為檀越並賜旌奬。今寺僧咸稟聖制，同弘法教，雖歲月淹久，規矩焕然。朝賢文士四遠歸向，日無有暇；賦詠篇什，遐布人口。”“今寺僧咸稟聖制……規矩焕然”，可知大士請護法檀越的傳統，直至宋初尚因循不替也。而“累朝總為檀越”，不僅對於雙林寺的興旺是必要的，對寺中的文獻的保存亦頗關緊：元稹以越州刺史之貴而强取書詔等物，雖“償以束帛”，死後還是終歸之於雙林，正表明護法檀越的威力所在。

傅姓自舉族南渡以來，逐漸打下了紮實的根基，竭力擴展其勢力影響。大士的行道成名，傅姓自是傾力佽助的：不僅大士成道之初，傅姓為讓之騰聞而數百人兩次詣縣令連名薦述、具陳德業（碑文），而且早在剛獲釋的大通元年（527），傅昉、傅子良等就首先入山供養為饑歲所困的大士（《小録》曰，“值五穀涌貴，甘心守絶，里人傅子良减割供給，免至殞矣”）；唱賣妻子，亦是傅重昌、傅僧舉母以錢買之（據《録》。《小録》曰賣與邑人傅重昌）、尋又釋之，以成此義舉；其後傅昉、傅暀罄產捐施，

傅昉甚至質妻子得米來作供養；傅暀兩次詣都為奉書，大士能聲傾宸闈，實賴於此；欲行捨身命財普為一切供養三寶時，傅長、傅遠等人決志刺心灑血塗地，乞卒閻浮壽；大士最欣賞的弟子，又有"文殊"傅普敏；……雖然大士為憂辭世後信衆離散、佛殿不成而現還源相，但實際上在一段時間內維持雙林盛化的，恐仍得力於其子普建、普成二法師。

傅大士的出現固離不開本族的護持，而大士化度鄉親，始度者即為其叔、從祖孚公，從之修道的傅姓更復不少，且呼之為"家師"，尊崇之情畢現："時東陽徒衆知法師將到，居士普愍往縣過上申侯語，忽道：'和矇梨於都立誓為大士弟子，今當故來供養家師，今將至矣。'"（《録》卷四《慧和法師》）

潘良貴為紹興年間重修雙林寺所作《記》，述住持行標語曰："維雲黄山，是為蕭梁善慧大士修證道場。我以緣法緫徒二年，兵火之餘，豈第慈祥！外護我法，考其姓裔，有大七宗，我將懇祈，丐其名銜，起勝妙因，為邦人福。"南宋時護法者雖仍"有大七宗"，然護持最力者仍是傅姓，行標重修寺宇全靠就地勸化即已明之（按，寺周圍所居，多為傅姓）："客聞標語，歡喜踴躍。於是退而各盡其力，大出金錢，合而計之，餘五十萬。"[1]

傅姓的護持並不僅表現於襄助大士、崇興雙林，尚可從對大士著述傳録的保存流傳而看出來。當初智瓚結集，雖是應"率境道俗"之請，傅姓幕後的推動自亦不小；而其後，傅姓更是盡力於大士著述傳録的流佈。朱一新為康熙庚辰本《傅大士語録》所作《序》曰，"傅姓以大士《語録》版毁，捐資重刊"，"而剖同

---

① 見《〔雍正〕浙江通志》卷二三二《寺觀七·義烏縣》"寶林禪寺"條。

功之繭，可補福田；採紫蘭之材，即成香圓。七尺之楊枝易茁，一家之勝果重圓，洵可以施奈為材而拈花微笑者矣。”光緒庚辰本龔廷謨《序》亦言，寺僧下山化資重鎸大士《語録》，“足未歷十方，名已遍一簿矣。是固人之樂輸於佛，亦佛之素感於人也。”感人之“佛”，實乃傅翕；樂輸之人，多屬傅姓。興慈募鋟本《後跋》稱“住持與傅姓募鋟”，“版仍傅姓所藏”，則傅姓於盡力輸帛之外，尚用心護版也。

附：傅翕遺骨考

雙林寺的興旺和顯要的護持，雖亦可由大士遺骨及其行道之物的歷代被崇奉而見出，惟其關涉不甚切，故姑附於此焉。

《小録》載，傅翕依漢儀土葬後，至大中五年壬申（大中乃唐宣宗李忱年號，大中五年（851）為辛未，六年方是壬申，《小録》誤）九月二十八日，菩薩戒女子曾志願開塔取大士遺骨，猶頂足連環，齒牙完具，遂歸寺供養。四十九日後，重迎入塔，四衆哀慕，如失至親。則弟子土葬大士，尚於冢上起塔矣。

曾起願開塔事，不見於其他文獻，而載錢王奉遺骨至杭州供養，却不僅宗一鈔本。《小録》曰，洎天福九年甲辰（944。按，天福年號用迄是年六月，自七月即建號開運矣）六月，錢王佐差親從官張榮等三十人詣寺，至十七日夜開塔，取得遺骨都八十六片，並紫金色；復取諸雜受用。大士墳壙闊五尺五寸，長九尺五寸，高七尺五寸；甓床闊五尺九寸，長九尺。斯時舍利若雨，求者皆得；道俗然指燒臂，駢闐（延續也）逾月。迎歸杭州，建龍華寺安著，本寺僧五人亦俱承恩澤。《景德録》系統記得靈骨僅十六片，稱錢王在府城南龍山建龍華寺置道具，仍以靈骨塑像。《佛祖統紀》卷四二《法運通塞志》曰，錢王所使乃僧慧龜（《望月佛教大辭典》作"惠龜"[①]），得靈骨亦十六片；奉舍利靈骨並净瓶、香爐、扣門椎諸物，至錢唐安光册殿供養，建龍華寺，以

① 册 5，頁 4384a。

其骨塑大士像[①]。僧慧龜，蓋屬張榮從人，《佛祖統記》為突出緇衣地位，故特拈出耳。宋佚名輯《三教源流搜神大全》卷二《傅大士》載："兩浙有忠獻王，往婺發大士塔，取骨殖丕龍山，舉之不動，即其地建龍華寺，以骨殖塑大士像於塔矣。"[②]

值得注意的是，曾志願所取乃大士遺骨，"猶頂足連環，齒牙完具"；《小録》記張榮等人所得亦是遺骨，且塔内有甓床：可見大士實如徐陵碑、《録》卷一載，依漢地葬儀，並未䤋維。而《小録》却又稱開壙時，"舍利若雨"，《景德録》、《佛祖統紀》等謂得靈骨、以靈骨塑像（元鎦績《霏雪録》："舍利……此云骨身，又云靈骨"[③]），似不可信。但舍利（Sarira）除謂佛身骨和依戒定慧薰修者梵身所成物外，亦可作為死尸的總稱，如宋靈芝元照《四分律行事鈔資持記》卷下四曰："舍利，此翻遺身，即死尸也。"[④]《小録》、《佛祖統紀》及其他典籍所謂大士舍利，蓋土葬墳中之碎骨也，非經火成者。

清胡敬輯《淳祐臨安志輯逸》卷五引隆法大師惠龜天福十年作《吴越建寺記》曰："錢王遣使胡進思（胡當亦為張榮從人）所墳塔，獲全身骨節，即瑞萼園建塔塑像。"此惠龜當即《佛祖統紀》所言錢王所使。惠龜建寺記作於天福十年（應作開運二年），《咸淳臨安志》（1286年纂）卷七七"龍華寶乘院"稱寺亦建於該歲："開運二年，吴越王錢弘佐捨瑞萼内園建。仍造傅大士塔。大中祥符元年（1088）改今額。"《淳祐臨安志輯逸》卷

---

① 《大正新脩大藏經》49/391c至392a。
② 見《藏外道書》，册31，頁760上。
③ 《叢書集成初编》本，册0328。
④ 《大正新脩大藏經》40/412c。

五、《西湖志》卷十一仍之，《輯逸》却另注云："按《五代史》，天福止有七年，而本寺石刻云天福九年建寺，實開運二年也。舊志作元年，恐誤。"前已言及，天福實有九年，天福九年實即開運元年，注誤；至所引石刻，亦不知確否。按，錢王建塔，蓋以奉所塑大士像爾，因《六藝之一録》卷一一〇《石刻文字·西湖志碑碣·南山路》據《〔成化〕杭州府志》載有《傅大士像塔記》，曰乃吴越胡進思造，晉天福十年二月十一日惠黽（"龜"之形誤）記，碑存於宋郊壇净明寺[①]。錢王建龍華寺供奉大士靈骨道具，當屬史實，因取材頗為嚴謹的《宋高僧傳》卷十三《晉永興永安院善静傳》附杭州龍華寺釋靈照，並言及始住寺僧："忠獻王錢氏造龍華寺，迎取金華梁傅翕大士靈骨道具置於此寺，樹塔。命照住持焉。"《景德録》卷十八《杭州龍華寺真覺大師靈照》[②]、《武林梵志》卷十《古德機緣》[③]，皆謂住龍華寺者為高麗來僧靈照。而大士靈骨雖被攜走，墳塔一帶却仍是雙林地區的勝蹟，"真身雖家（疑乃'蒙'之形誤）取去，墳塔殊勝儼然。若端拱發心，凡求舍利皆得。"（《小録》）

朱中翰《雙林寺考古志·雲黄山傅大士舍利塔考》曰，雲黄山頂之行道塔乃諸弟子瘞藏大士舍利靈骨之所，即碑文、《録》卷一載大士遺言以舍利在山所起之塔也（今編《義烏縣志》第卅一篇《宗教》襲之[④]），建於陳太建元年[⑤]。前已言及，大士死後實依漢儀土葬；碑文、《録》卷一謂大士遺言起兩塔，但實際上

---

① 文淵閣《四庫全書》本，册 832，頁 278 上。
② 頁 369 上。
③ 文淵閣《四庫全書》本，册 588，頁 247 上。
④ 頁 598。
⑤ 見《現代佛教學術叢刊》，册 85，頁 93 至 94。

只於冢上起一塔罷了，此塔曾志願、錢王弘佐並曾開之：朱氏所言誤也。至於雲黄山頂之塔，實為大士行道塔，本編第一章第二節述九層磚塔時已引《〔崇禎〕義烏縣志》而證之；《〔嘉靖〕義烏縣志》卷十八《寺觀》"雲黄庵"條並曰，山頂行道塔本大小三座，皆七級，康熙戊午（1678）八月二十七日夜，中怪風而僕。按，據今編《義烏縣志》第廿七篇《文化·古建築》，1934年復於塔山鄉原址重建行道塔一，係樓閣式六面五層磚木結構，高約二十米。（今志亦有誤：稱舊縣志曰行道塔乃傅大士建，然歷代舊志並未及創立者；言三座行道塔皆名七佛閣梁傅大士行道塔，《〔嘉靖〕義烏縣志》卷十八《寺觀》"雲黄庵"條並曰，山頂行道塔本大小三座，皆七級，康熙戊午（1678）八月二十七日夜，中怪風而僕。按，據今編《義烏縣志》第廿七篇《文化·古建築》，1934年復於塔山鄉原址重建行道塔一，係樓閣式六面五層磚木結構，高約二十米。（今志亦有誤：稱舊縣志曰行道塔乃傅大士行道塔，《〔崇禎〕義烏縣志》等却將七佛閣與行道塔視為兩物；謂行道塔僕於康熙十六年，但十六年為丁巳，非嘉靖縣志所言之戊午）朱氏由於誤行道塔為舍利塔，故又將道宣《續高僧傳》卷二六《隋東川沙門釋慧云傳》附傅弘中"逐合殮於巖中。數旬之間，香花散積，後忽失所在"等語，亦認為是山頂之塔所顯靈應。其實，道宣已明言大士"合殮於巖中"，豈能反處於雲黄山頂？《〔崇禎〕義烏縣志》卷一八《丘墓》，亦謂大士墓在雲黄山下，亦可證。朱氏已認識到"其冢上塔當在雙林山中（朱氏原注：出在雲黄山前而較低），今已迷失不易覓"，却不知巖中殮尸處乃依遺言所立之冢上塔（祇不過所葬非骨灰爾），實不可解。朱氏諸誤，蓋皆源於茂本《後序》"其舍利塔高以七級，屹立於

雲黄山頂”爾。

《淳祐臨安志輯逸》卷五《院·龍華寶乘院》載，靖康年間(1126)，大士寶函頂骨為盜剽去。紹興間（1131～1162)，蘭溪人、都承安世賢仕於淮，因大士見夢而得之郊野間，遂凶歸雙林，建雲黄閣奉安。龍華寺則藏金骨（謂骨乃金色也）舍利，並宋朝宣賜之袈裟、辟支佛牙。明吴之鯨《武林梵志》卷二“龍華禪寺”條曰，傅大士塔像明代已不復存[1]。是靖康間盜實開塔，且塔亦因之而廢棄矣。頗疑所謂盜掠頂骨、安世賢得於效野云云，實乃雙林乘亂世而遣人取回也。雙林雲黄閣存世很久，故元吴萊（1297～1340）《淵穎集》卷八有《雙林寺觀傅大士頂相舍利及耕具故物》詩[2]，詩中記云：“黄羅繡褥裹頂骨，舍利五色摩尼燉。”明茂本清源正統元年（1436）冬為重梓本作《後序》時，尚見“唯存頂骨一具，舍利叢生其臼”。

雙林寺在歷史上既曾多次修葺，而雲黄山頂之塔，亦數被擘劃。清咸豐年間張璜《雲黄山寺重建大殿碑記》：“元祐六年(1091)，特出寶覺大師，建造寶塔，藏金磚於塔底。”《〔嘉慶〕義烏縣志》卷十八《寺觀》“雲黄庵”條曰，“永樂間（1403～1424)，僧如松、里人丁彦明重修塔宇。”貯寶函頂骨的雲黄閣，據元胡助《重修雙林禪寺碑銘》，入元以後七十餘載尚存[3]。朱中翰謂錢王遣使發啟之後，雲黄山頂之塔中仍存有原藏大士舍利之石函，寶覺藏金磚之塔、如松重建之塔即此塔也；並記咸豐中(1851～1861)，洪楊兵敗，掘起寶函而暴露於外，至同治十年辛

---

① 文淵閣《四庫全書》本，册 588，頁 34 下。
② 頁 258 至 260。
③ 《純白齋類稿》卷十九。文淵閣《四庫全書》本，册 1214，頁 675 上。

未（1871），始有住持僧鶴清（净香）與徒慧海募資而復瘞藏之[①]。其實，不僅錢王遣使所開實非山頂之塔，而且藏頂骨的寶函至北宋末年方歸雙林，何由前此而雲黄山頂之塔中尚别有石函？寶函頂骨既貯於雲黄閣，至元代仍然如此，則咸豐中亂兵所棄，當亦取自閣中爾。當然了，大士寶函頂骨終歸雙林雲黄閣，茂本清源、朱中翰等人誤同在雲黄山頂的行道塔為舍利塔，並有以矣。

① 頁94至96。

傅翕遺蹟考

《小録》載大士一生行道之遺蹟，計有：織成像、九乳鐘、牙浮圖、麈尾扇、木帳、木宊（水突。木，“水”之形誤）、木機（“枕”之形誤）莞席、龜枕、香印、石像、瓷硯、筆架、藻瓶、魚磬、水火珠、扣門槌、墳塔、園井、魚池等，謂均“見在”。又記錢王所遣人開塔，取得净瓶、霜鉢、香爐、唾盂、照子（鏡子。《本草綱目》卷八《金·古鏡》：“鑒，照子”[①]）、刀子、雜受用，及屏風板、鉸鏈鐵等。是净瓶諸物為隨葬品也。《景德録》系統唯泛言“大士道具十餘事見在”、錢王遣使發塔取道具爾。

《録》卷二記大士遺蹟頗異於《小録》：“其大士遺蹟，雖歲月淹久，至今在者：稽停塘下漉魚潭一所，佛殿及九層磚塔各一所，法猛上人織成彌勒像及小銅鍾子一口，大士所卧大床一張，莞席一領，木帳一具，木枕一枚，牙塔子、牙菩薩二軀，白石像一軀，磁像二軀，磁硯一面，磁捧筆架一具、磁水罌一口，扣天門槌一雙，武帝水火珠一顆，麈尾扇一柄，香奩一具，遮日扇兩柄，張僧繇畫菩薩兩鋪，西國獻獨榻床一張。其餘屋宇園池等，皆大士在時所有，其事煩碎，不復具載。”本於《録》的《歷代編年釋氏通鑒》、《釋門正統》等皆少及大士遺物，無足觀之。《録》較《小録》多出佛殿及九層磚塔、大床、牙菩薩、磁像、磁水罌、香奩、張僧繇畫、獨榻床等數事，蓋因樓炤本基本上依樓穎在八世紀時所録，而《小録》則有所節略也。元稹《還珠留

① 册上，頁482。

書記》曰，雙林寺僧挈水火珠、扣門椎、織成佛、大水突等偕至，積唯取書詔及諸護法檀越名氏，返其珠、椎、佛突，可見四物寶曆中（825～826）尚存焉。

宋人輯《三教源流搜神大全》卷二《傅大士》言，大士遺物"有《法華經》，梁武帝所賜鐵犁耕、鉢、水晶數珠、七佛銅冠，至今存焉。"[①] 水晶數珠或即水火珠，鉢應是《小録》提及的"霜鉢"吧。是書《傅大士》文中出現了"德士"一詞。考宋政和年間，道士林靈素建議，以僧為德士，使加冠中，故而宣和元年（1119）下詔，改稱佛為大覺金僊，其餘菩薩為僊人大士，僧為德士[②]。《三教源流搜神大全》應在宣和元年後編纂，故而其所記大士遺物至少在十二世紀初葉依然存在也。

織成佛、九乳鍾、佛殿和九層磚塔，本編第一章已言之，墳塔本章附《傅翕遺骨考》也嘗涉及。魚磬，由《録》卷四〈嵩頭陀法師〉，當屬嵩頭陀留於萊山寺者（參見下編第十二章）。水火珠，《録》卷一謂乃大同元年（535）武帝因大士山居水火難致故而賜；"其珠大逾徑寸，圓明洞徹。……大士常用取水火於日月。"卷一又言，大士初詣闕時武帝聞大士神異，即命預鎖諸門；大士心已先知，乃預作木槌一雙，先扣一門而諸門悉啟，遂直入善言殿，徑登西國所貢寶榻；《小録》、《録》卷二等的扣門槌、獨榻床即源於此事也。圜井，蓋乃《〔崇禎〕義烏縣志》卷二《方輿考》中的"大市井"（井"在九里江之南。泉甘色碧，深不及丈，遇旱不竭。相傳傅大士所穿，飲之療病。今名善慧泉。"

---

① 見《藏外道書》，册 31，頁 760 上。

② 參見：宋吳曾《能改齋漫録》卷一一《饒德操自號倚松道人》，文淵閣《四庫全書》本，册 850，頁 706 下至 707 上；《宋史》卷二二《徽宗四》，册 2，頁 403。

嘉慶縣志作“大士井”）；魚池，即稽停塘下之滙魚潭（崇禎縣志曰，稽停塘“在二十四都，計一頃二十畝。有傅大士滙魚處”）。其他遺蹟，囿於文獻，無考。

《小録》記錢王所取唯隨葬物，而蔡京（1045～1126）之子蔡絛所撰《鐵圍山叢談》卷六却言，錢塘龍華寺除大士真身外，仍藏敲門椎、頌《金剛經》拍板與藕絲燈三物，皆“昔為吳越錢王從婺女（星名，二十八宿之女宿。古代詩文中常以代婺州）雙林取來。”“藕絲燈者，乃梁武帝時物也；繆言藕絲織成，慍不然，但疑當時内府工料之所織。紋實華嚴，繪釋氏設法相狀凡七所，即所謂七處九會者是也。有天人鬼神、龍象宫殿之屬，窮極幻妙，奇特不可名。政和（1111～1116）後，索入九禁。宣和（1119～1125）初，既大黜釋氏教，因復以藕絲燈賜宦者梁師成。吾昔在錢塘見之，後於梁師成家得詳識焉。師成靖康間（1126）籍没，而藕絲燈者莫知何在。”[①] 藕絲燈不見於《録》，豈樓炤因其時已不存雙林而删之哉？然此三物，恐皆是開福九年張榮等開大士塔而回錢塘後，復遣人至雙林取去爾。《西湖游覽志》卷六記龍華禪寺有大士塔像、拍板、門槌[②]；《佛祖統紀》（撰於1269年）卷四二《法運通塞志》亦云，錢王始遣慧龜往雙林，奉迎物中即有扣門椎[③]，與《小録》異。

其實，據《搜神秘覽》載，龍華寺所藏尚不止此三物：“錢塘龍山伽藍中，有傅大士真身焉。因觀大士之遺物，可得而紀矣。藕絲織成彌勒内院一，其巧妙法度，出於自然，惜其歷年，

① 文淵閣《四庫全書》本，册1037，頁618至619。
② 文淵閣《四庫全書》本，册585，頁121上。
③ 《大正新脩大藏經》49/392a。

如在仿佛之間耳。王補之以謂其載非鬼非人；以予觀之，故非人力之所能為也。叩門槌一，云叩九重門者，乃此槌也。不甚昂大，亦無特異者。銅鐘一，叩之，其聲雜踏，然無清越聲，似銅而非銅，若鐵而非鐵。妙光檀香枕一，人之有疾病者，剽其香，煮湯飲之，其患未始有不差者。筆架二，硯屏一，皆陶器木樸之所為。"[①] 藕絲織成彌勒内院，蓋即藕絲燈也。據吴廷燮《南宗制撫年表》，嘉泰三年（1203），"王補之以淮西領知"；四年，"補之宫觀"；嘉定十年（1217），"王補之以秘閣修撰知紹興"[②]：王補之乃南宋中葉人也。吴萊《淵穎集》卷八《雙林寺觀傅大士頂相舍利及耕具故物》詩[③]，詠及"拍板歌唱聞槌門"、"藕絲袈裟上所賜，奇錦照耀扶桑暾"，《〔嘉慶〕義烏縣志》卷十九《雜記》據之而認為拍板等元時尚存雙林寺。清傅王露等修《西湖志》卷十一《寺觀》稱，龍華禪寺元末毁，宣德四年（1429）復建[④]；而《元史》卷十三世祖世紀曰，至元二十二年（1285）春正月，桑哥言："楊輦真加云……錢塘有龍華寺，宋毁之以為南郊。皆勝地也，宜復為寺以為皇上、東宫祈壽。"[⑤] 是龍華寺早於宋朝已曾湮滅矣。

綜上言之，龍華寺所藏大士遺物蓋自有宋毁寺時漸流入雙林，藕絲燈亦至少在元代已回歸故處。故明吴之鯨撰《武林梵志》卷二《城外南山分脈·龍華禪寺》載，寺昔"有傅大士塔像、

① 《叢書集成初編》本，册2718。
② 分别見頁412上，428下。
③ 頁258至260。
④ 頁16。
⑤ 册2，頁271至272。

拍板、門槌，今皆不存。”[①] 故茂本《後序》曰，明正統元年(1436) 雙林寺仍藏輪藏樣、擊門槌、袈裟，附近有照影池（蓋即嵩頭陀讓大士臨小觀影處也)。其中的袈裟，據《淳祐臨安志輯逸》卷五《院·龍華寶乘院》語，實乃宋朝所宣賜，非大士故物。

傅翕與錢塘的關涉，除龍華寺外，尚有兜率庵。《武林梵志》卷二言，庵在四顧坪右；左壁有小石佛三尊，乃傅大士宴坐處，後僧佛石結庵於此[②]。考諸載籍，未見大士曾至錢塘之蹟，故此勝地當屬後人附會。

後世相傳為大士遺蹟者，最多處自在雙林。除上舉《小録》、《録》等的記載外，《〔崇禎〕義烏縣志》卷三《方輿考·山川》曰，縣南二十五里，高一百四十丈、周三十里二百步的雲黄山上，尚有穿身巖、七佛峰等：七佛峰，乃大士行道時七佛相隨處；穿身巖則是“梁傅大士抵此，穿石壁而出，故名”(據《録》卷一，大士從祖孚公不肯作禮，夜遂夢大士金相奇特，翔空而行。見石壁横空，大士及侍從八人直過無礙，孚不得前。是大士穿石壁云云，實為南柯形象，後方被誤為真事爾)。寶林寺西廊之下有大士泉。縣東十五里有師股潭，山下潭側石上，有兩股痕隱然天成，相傳乃大士濯足者。

明萬曆二十四年 (1596)，義烏知縣周士英自行珥筆修縣志。至崇禎十三年 (1640)，檄修志書，知縣熊人霖遂用萬曆縣志“雅不欲紛更”，“引類相從而增入之”，“匝月而畢”。——崇禎縣

---

① 文淵閣《四庫全書》本，册 588，頁 34 下。
② 文淵閣《四庫全書》本，册 588，頁 35 上。

志不過略加增補而已，其根底仍是周氏所修。由於萬曆縣志是今所知修纂最早的義烏縣志，保存了不少前人實地裒集的資料（崇禎縣志卷二〇《藝文》載正統三年（1438）任縣丞的劉傑的《宿雲黄山》詩，其一曰："偶因修史訪僊蹤，夜宿雲黄第一峰"，其二曰"雲黄勝日採遺蹤，回首雙麻近碧峰"，可證)，至少反映了萬曆以前的史實和傳説，故極可寶貴。而《小録》、《録》和諸人的筆記，雖不免夾雜不實之辭，却也仍在很大程度上可以從不同角度睹見歷史的本來。上述傅翕的行道之物和遺蹟，除頌《金剛經》拍板乃八世經以後的附會（參見中編第八章)、兜率庵不見於唐人記載外，其他恐至少也是樓穎時代的傳説之物，且當有不少實屬梁、陳故舊，如織成像之類。

明、清之際，雙林寺另有一些相傳的大士遺物者，細揆之，並畢虚妄。其一，雙林鐵塔。嘉靖縣志卷十八《寺觀》"寶林禪寺"條曰，"大士於寺前制兩鐵浮圖。或云野塘朱氏鑄。"《浙江分縣簡志·義烏縣·名勝古蹟》更言之鑿鑿，謂塔鑄於南朝梁大同六年（540）[1]。其實，據後周廣順二年（952）朱宏基（野塘）所撰《鐵羅漢像記》、康熙二十二年（1683）許乾《重修雙林寺鐵塔記》和同治丙寅（1866）王大成《重修野墅龍溪朱氏宗譜序》，唐僖宗廣明庚子（880）七月，黄巢軍"自睦而來，所過殘虐，玉石之焚，靡有孑遺"，朱宏基及其母却安然無恙。為答諸佛冥祐之恩，朱宏基乃於廣順二年建雙鐵塔，"以為棵木必有壞時，不若鎮以鐵塔，令後人睹塔存而寺亦因茸之而不廢。"（《鐵羅漢像記》）現尚存一塔，唯殘損已甚。（參見今編《義烏縣志》

① 下册，頁588。

第廿七篇《文物》)。其二，古銅像。清朝雙林寺中有一尊銅像，身披衲衣，左手攜布囊，右手持數珠。黄曉城《義烏自新壇録》謂之乃大士在時所造彌勒像。徐陵碑文、《録》卷一確言大士遺誡造彌勒像二軀，然此銅像却為“常以杖荷布囊入廛肆”、“江浙之間多圖其像焉”的長汀子布袋和尚（? ～916）的形容[1]，與大士了無關涉。其三，梵文古鐘。雙林寺明、清時有古鐘一口，上鑄梵漢兩體楞嚴咒。其鑄造年代，或稱陳宣帝時，或曰南宋，或言明天啟年間（1621～1627）。明天啟時義烏縣令貢修齡〈雙林寺重鑄大鐘記〉:“殿有巨鐘，宣和時毀於寇，重鑄於宋紹興年間。至我明萬曆，又毀……今年（天啟癸亥，1623）季秋，予偶過寺，訊故鐘所在，見已籠土為胚胎，謀新之矣。”宣和以前之鉅鐘，不知為何代物；但明末之後所有者，顯屬新鑄矣。（參見朱中翰《雙林寺考古志》[2]）

① 《宋高僧傳》卷二一《唐明州奉化縣契此傳》。
② 頁85至87。

第四章　語辭濃鬱的時代色彩

魏晉南北朝在漢語史上屬於中古前期，唐五代屬於中古中期，宋代則為中古後期。這是古代漢語孕育並最終發生了質變的時期[①]。在梁陳之際已有雛形、李唐完成編纂、趙宋又遭刊削的《善慧大士録》，自然反映了這三個時代的語言風貌。

徐陵撰綴的《東陽雙林傅大士碑》，除"語多駢偶，叙次甚詳"而外[②]，還使用了一批隋唐以前盛行或方始露面的辭彙。如：摶（原誤作"搏"）麨，敷渝，赫曦，迦維，蘭石，伽陀，誂誂，絲綸，隨喜，天口，虛中，玄賾，薰修。再者，文中語有出典處比比皆是，非嫻於墳書而又能心手相應的大家不可為也。如：版蕩（出《詩經·大雅》），大年（出《莊子·逍遥遊》），噭噭（出《莊子·至樂》），眷言（出《詩經·小雅·大東》），窮身（"躬身"之誤。出《國語·越語下》），下丸（出荀悅《前漢記》一）等等，不一而足。

第三章已及，《録》卷一的相當部分源於當年智瓚所結集，

① 參見太田辰夫《中國語史通考》第一部。
② 清李富孫《漢魏六朝墓銘纂例》卷三，《叢書集成初編》本。

最數可靠；卷二記録傅大士的化語，也屬智瓚等人搜羅整理到的內容；卷三的《二諦頌》、《四相詩》等一批詩偈，信為傅翕原創；卷四的四篇傳記，乃大士弟子於陳隋之間編撰：它們並是極應珍視的南朝文獻。這一點，在語言上同樣鮮明地體現出來。《録》中的第一人稱代詞，“我”佔了絶大多數[1]。而且，還有頗多的《文選》、《世說新語》[2]、《顏氏家訓》等典籍中常見的詞語，諸如：綜（治理之意），自理，脱（萬一之意），那（疑問詞），高慢，當來，來月（以上見卷一）；為當，上人，若為，清豫，惱害，眷屬，弘獎，故年，貢高，定（究竟之意），菜食（以上見卷二）；摇漾，推撿，渠（第三人稱代詞），趨鏘，翹心，企予（原誤作“企子”），瞥聞，各（各自分別之意），梵（誦唱佛經之意），觸處，班宣（以上見卷三）；鑽仰，研覈，向（將近之意），所在（處處之意），率爾（原誤作“卒爾”），師範（榜樣之意），貧道（僧人自稱），亢陽（干旱之意），抗聲，道人（指衲子），促裝，垂（將近之意），百辟（百官之意）（以上見卷四）。

《録》是樓穎始編次定型的，故而其中少不了反映唐朝語言特徵的地方，即樓炤所謂的“語俚”。除樓穎《序》中的“狴牢”、元稹《還珠留書記》中的“願言”、“治背裝剪”外，他如卷一的泝水，八樹；卷二的鋪（量詞），郎主，只箇；卷三的兀兀（原誤作“穴穴”），實録（如實記載之意），困劇，判（决然之意），檢責，光容，的實，的（洵然之意），馳求；卷四的倫

① 參見太田辰夫《中國語史通考》第一部《中古語法概說·代史詞》。
② 參見張永言主编《世説新語辭典》。

鑒，家山。宋代樓炤將八卷本刊正删削為四卷，其點竄雌黄的痕蹟亦在語言中暴露無遺。如卷一的攔行，時期；卷二的説言，考楚；卷三的未委，疲劇；卷四的小父，任運，謙挹。當然這些實際上都可以歸入《佛光大藏經》的評價"用語俗野"[①] 之内。

《録》内出現的俗語言和富於時代氣息的辭彙，不僅可以用來考證《録》的真偽和演變源流，還有助於漢語詞彙史的研究。首先，其中各種大型辭書失收的辭語，可以豐富漢語辭彙庫。如：停光，泝水，善明世尊，寢聞，鈍鐵，春作，初無（以上在卷一）；指宣，載懷，嬰當，繫駐，聽受，鐵壯，少分，如宜，凌易，舉身（以上在卷二）；在急，淵洪，攔明，薩雲衢，明陽，類化，炬夜，金堅，咄哉（以上在卷三）；致屈，清衛，啟勑，復當（以上在卷四）。其次，細細咀嚼品味用語環境，可以補充甚或糾正對某些義項的闡釋，增加用例。如：執志，無餘，往復，受用，上齋，遲明，白書（以上見卷一）；自用，折挫，云何（什麽之意），行地，慢慢（貢慢之意），階梯（逐步之意），官司，發露（揭露之意），得人（讓人、使人之意），嬰育，質士（以上見卷二）；行人（活人之意），相見（相待之意），累息，見處（處處之意）（以上見卷三）；依止，行竈，行裝，家山（家族墓地之意），唱（夜間報時之意）（以上見卷四）。

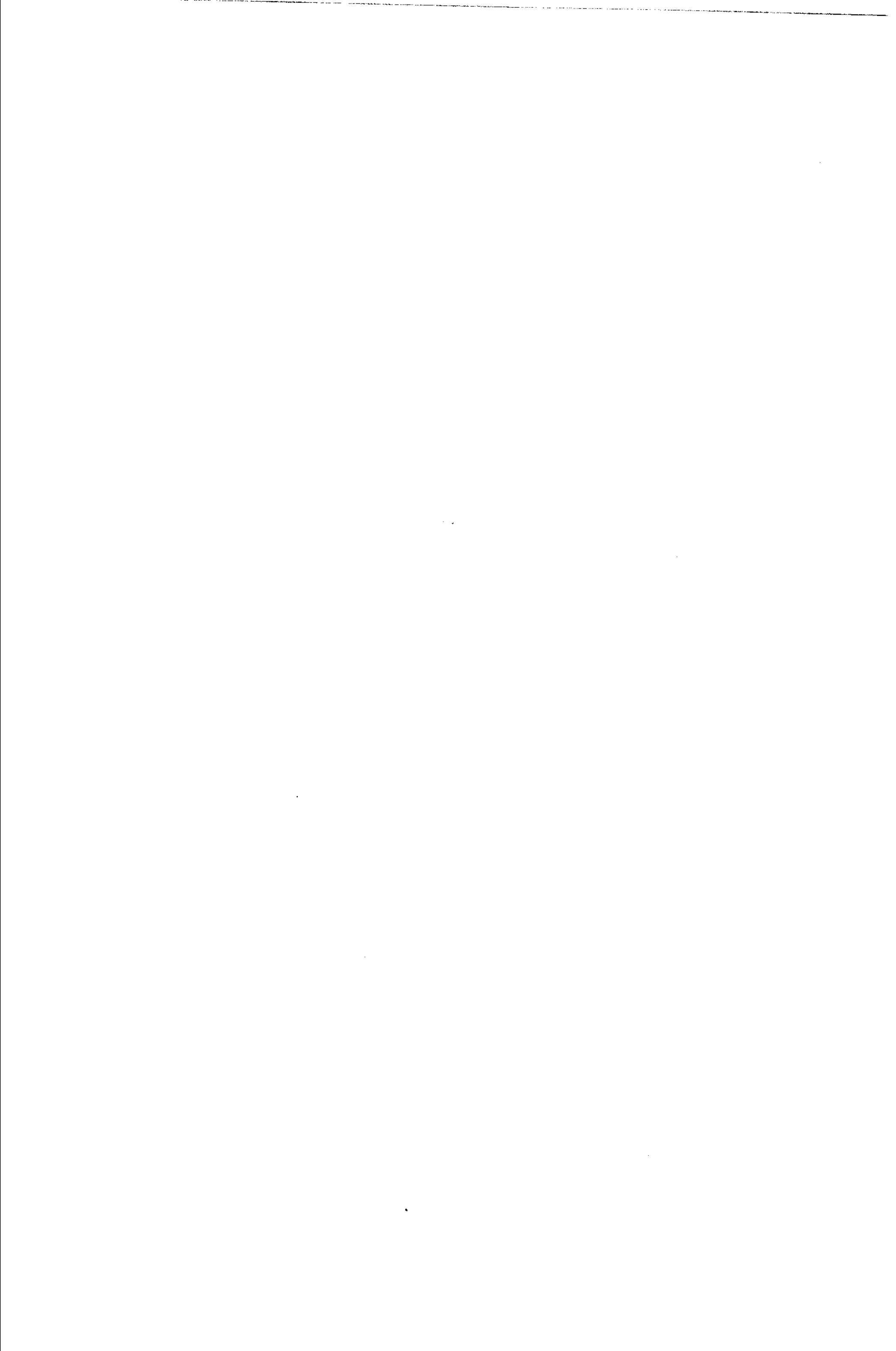
---

① 禪藏部《善慧大士録題解》。



中編

疑經點竄或偽託的詩偈



第五章　《心王論》、《心王銘》和《心王頌》

第一節　具名傅翕的有關心王的著述

《心王銘》素以其高調風韻和幽妙文義而被視為傅翕詩偈的代表作之一，備受推崇，在歸於傅翕名下的有關心王的詩偈中最為矚目。宋釋祖琇《隆興佛教編年通論》卷八："大哉，《心王銘》！詞致高妙，旨與宗門合轍，道與佛祖同源。自非慈氏應身所為，曷以臻此！"[①] 蔣維喬《中國佛教史》第八章《禪之由來》亦認為，"其《心王銘》，文辭簡要，可推傑作。"[②]

載録《心王銘》的歷朝佛教墳籍，除樓穎編次本的改編本（樓炤刊正本等）外，按其年代先後大致有：宋釋道原《景德録》（1004 年）卷三〇《銘記箴歌·傅大士心王銘》[③]；《隆興佛教編年通論》(1164 年)卷八，"大士著録《心王銘》一篇，其辭曰"云云[④]；宋釋悟明《聯燈會要》（1183 年）卷三〇《傅大士心王

① 《大日本續藏經》第貳編乙第 3 套第 3 册。
② 葉 61 左。
③ 頁 615 下、616 上。
④ 《大日本續藏經》第貳編乙第 3 套第 3 册。

銘》[1]；宋釋普濟《五燈會元》（1254年?）卷二《雙林善慧大士》，“大士《心王銘》曰”云云[2]；宋釋如祐録《禪門諸祖師偈頌》卷下之上[3]；元釋念常《佛祖歷代通載》（1341年）卷九，“大士嘗著《心王銘》一篇，其辭曰……”[4]；元釋覺岸《釋氏稽古略》（1354年）卷二，“大士偈語並行於世。嘗著《心王銘》，其辭曰……”[5]；明瞿汝稷《指月録》（1595年）卷二《應化聖賢》，“《心王銘》曰……”[6]。

以上故書幾皆屬於有關傅翕的傳記資料的《景德録》系統；其中所刊載的《心王銘》與《録》卷二所收相較，異處有二："慕道真士，自觀自心"，《録》"真"作"之"；"即心即佛"，《録》作"即心是佛"。由於《景德録》有關傅翕的文字是參照《小録》和樓穎八卷本連綴而成，《小録》又是八卷本的節鈔，故上列《景德録》系統與《録》之間的歧出，實反映了宋初流行的八卷本與四卷本的不一。然《景德録》系統之間亦存在着歧異：

一 致 者	相 異 者
色裹膠青/心性雖空，能聖能聖	《景德録》"色裹膠清"/《景德録》、《聯燈》、《五燈》，"心性離空，能凡能聖"。按，據《心王銘》前"心性雖空，貪瞋體實"等語，他書作"雖"是，"離"蓋"雖"之形誤。

① 《大日本續藏經》第貳編乙第9套第5册。
② 《大日本續藏經》第貳編乙第11套第1册。
③ 《大日本續藏經》第貳編第21套第5册。
④ 《大正新脩大藏經》49/550b、c。
⑤ 《大正新脩大藏經》49/795c、796a。
⑥ 《大日本續藏經》第貳編乙第16套第1册。

一　致　者	相　異　者
悟此玄音/用無更改/並在身心	《隆興佛教編年通論》,"悟此玄旨"/《隆興佛教編年通論》、《佛祖歷代通載》、《釋氏稽古略》,"用無能改"/《隆興佛教編年通論》、《佛祖歷代通載》、《釋氏稽古略》,"盡在身心"
玄妙難測/於此漂沈	《聯燈會要》,"微妙難惻"/"了此漂沈"
無形無相/有大神力/非淺非深	《佛祖歷代通載》、《釋氏稽古略》,"無名無相"/《佛祖歷代通載》,"大有神力"/"皆淺非深"
非此安心/好自防慎	《釋氏稽古略》,"了此安心"/"好生防慎"

可以看出，《景德録》系統中，《景德録》、《聯燈》、《五燈》確屬一脈相承，唯《聯燈》略有潤飾；《隆興佛教編年通論》、《佛祖歷代通載》和《釋氏稽古略》關係别樣密切，應另為一脈；《景德録》系統雖然皆從道原書流出，内中却並不是等距離的。當然了，其中自以《景德録》最能映現樓穎八卷本的原貌。

《景德録》之前，永明延壽（904～975）晚年所集《宗鏡録》，卷十九、二二、二三引有極類於《心王銘》的三段文字，並不署撰者，且其一題作"心王論"。但此《心王論》又多異於《心王銘》（詳本章下節），豈二者所依為不同的版本耶？《小録》於述大士生平行北之後，載"大士説《心王論》曰"云云；《心王論》後，乃"爾時大士重説頌曰"，頌後復書"《心王論》一本"五字。《小録》中的《心王論》，相當完整，較《宗鏡録》之片段摘引更有價值。

《小録》嵌於《心王論》後之五言偈頌，無名；《録》於《心

王銘》後亦次此偈，亦署“又頌曰”；印光較正本同《録》，胡宗楙校錄本則僅題“頌”。參照頌中“心王明教法”、“心王般若空”、“心為般若王”諸語，此頌顯然是吟心王的，故今名之曰“心王頌”。松崎清浩《傅大士と中國思想の一考察》嘗引該頌末句“無明即是佛，煩惱不須除”，標為“法身頌”[①]，恐不妥，因“法身頌”一貫乃指《録》卷三的《頌二首》（“空手把鋤頭”頌和“有物先天地”頌）。如《續傳燈録》卷二四《杭州净慈自得慧暉禪師》：“上堂。舉傅大士《法身頌》云：‘空手把鋤頭，步行騎水牛。人從橋上過，橋流水不流。’”[②]（參見本書第十章三節二）

諸家公私書目，皆載有傅翕關於心王的撰著《心王傳語》。宋王堯臣等編次、清錢東垣等輯釋的《崇文總目》，卷五五《釋書類中》記曰：“傅大士心王傳語一卷”。小注：“（朱）錫鬯按，舊本‘士心’二字並作‘志’字，今據《宋志》校改。”[③] 此校改為是，因為不僅宋鄭樵《通志》卷六七《藝文·釋家·論議》録有“傅大士心王傳語一卷”[④]，而且元脫脫等修《宋史·藝文志·道家類》附釋氏亦有“傅大士心王傳語一卷”[⑤]。再後，明焦竑《國史經籍志》卷四上《子類·釋家·論》載“傅大士心王傳語一卷”[⑥]；《〔雍正〕浙江通志》卷二四六《經籍·子部·釋藏》將“心王傳語一卷”列入“偈頌”類，且注明源自《宋史·藝文

① 頁161上。
② 《大正新脩大藏經》51/632a。
③ 頁173上。
④ 頁795上。
⑤ 頁98上。
⑥ 頁1003中。

志》[1]。

顯然，《心王傳語》究竟是論是頌，各家的看法是不一樣的；而且，不僅《〔雍正〕浙江通志》是依以前的史志列入，恐宋、明的其他書目也多屬陳陳相因，撰志乘者並未曾新睹原書。由於《心王傳語》存亡未卜，面目不見，故而這兒衹能作一大致推測：既然《宋史·藝文志》將它與"《行道難歌》一卷"並列，而《宗鏡録》所引《心王論》雖標"論"却為偈頌，"心王傳語"亦當屬於偈頌體裁。按，"傳語"本謂傳遞口信或信息，如《景德録》卷二一《漳州羅漢院桂琛禪師》："因請保福齋，令人去傳語曰：'請和尚慈悲降垂。'"[2] 同卷《福州報慈院慧朗禪師》："問：'三世諸佛盡是傳語人。未審傳什麼人語？'"[3] 此《心王傳語》當是表達撰者對心王的感受吧。而中國傳統的紀傳體史書，有的在傳記後附有撰修者的評論性文字"傳贊"（或稱散文者為"論"，韻文者為"贊"），諸家書目或因此而將《心王傳語》列入"論議"類或"論"類的吧。由於宋以後《心王論》在中土幾乎絶蹟，《心王銘》則聲名卓著，故頗疑《心王傳語》實即《心王頌》。

第二節　《心王論》探賾

《宗鏡録》卷二二答"心無自性，生滅無恒，體用俱空，如何起行"之問，援用了《心王論》共二十二句八十八字："故《心王論》云：'觀空心王，玄妙難測，無形無相，有大神力：能

① 1967年臺北華文書局影印清乾隆元年（1736）本。
② 頁418下。
③ 頁429上。

滅千災，成就萬德。本性雖空，能施法則，觀之無形，呼之有聲，為大法將，持戒傳經。水中鹹味，色裏膠青，決定是有，不見其形。心王亦爾，身内居停，而門出入，應物隨性，自在無礙，所作皆成。'"① 卷十九，以"水中鹹味，色裏膠青"譬"生死與道合，如明與暗合。"② 卷二三答"此猶敘古引文。如何是即今之佛"時，又引用了十八句七十二字，無出處："故云：'了了識心，惺惺見佛，是佛是心，是心是佛，念念佛心，心心念佛。欲得早成，戒心自律，净戒律心，净心即佛，除此心王，更無別佛。欲求萬法，莫染一物，心性雖空，含真體實，入此法門，端坐成佛。'"③ 按，《大正新脩大藏經》原將"了了識心惺惺見佛"、"欲得早成戒心自律"、"欲求萬法莫染一物"連綴成八字句④，不妥，因此乃四言詩也；又將以下數句點為"净戒律。心净心即佛除此心，王更無別佛"⑤，則不僅參差以三、五、八字句式，且文義亦並零落不堪矣。

《小録》所載"大士說《心王論》曰"，如下：

觀空心王，玄妙難測，無形無相，有大神力：能滅千災，成就萬德。體性雖空，能施法則，觀之無形，呼之有聲，為大法將，持戒傳經。水中鹹味，色裏膠青，決定是有，不見其形。心王亦爾，身內居停，面門出入，應物隨情，自在無礙，所作皆成。了了識心，惺惺見佛，是佛是心，

① 《大正新脩大藏經》48/536b、c。
② 《大正新脩大藏經》48/521c。
③ 《大正新脩大藏經》48/540b、c。
④ 《大正新脩大藏經》48/540b、c。
⑤ 《大正新脩大藏經》48/540c。

是心是佛，念佛念心，念心念佛。欲得早成，戒心以律，净戒净心，净心即佛，除此心王，更無别佛。欲求妙法，莫染一物，心性雖空，貪瞋體實，入此法門，端坐成佛。名到彼岸，得波羅蜜。慕道之士，好自觀心，知心在内，不向外尋。識心是佛，識佛是心，分明見佛，曉了識心。離心離佛，無所堪任，執空滯寂，於此漂沈，諸佛菩薩，非此安心，明心大士，悟此玄音。身生性海，好用無改，是故智者，放心自在。莫言心王，空無體性，能使色心，作邪作正，非有非無，隱顯不定。心性雖空，能賢能聖，是故今勸，好自妨心：刹那惡念，還却飄沈。清净智者，出比黄金，般若伏藏，並在身心，無為法寶，非淺非深。勸諸佛子，在意觀尋，有緣者遇，得入法林。

二者相較，《宗鏡録》卷二二乃援用《心王論》的前半部分，且恰與卷二三所稱用相銜接。《宗鏡録》異於《小録》的“本性雖空”、“應物隨性”、“念念佛心，心心念佛”、“戒心自律”、“净戒律心”、“欲求萬法”、“含真體實”數句中，“含真”無疑為“貪瞋”之誤：《録》卷三有《貪瞋痴》以明三毒之業報，“貪瞋體實”恰與《録》的風格一致；含真，謂心王於空的本性之中蕴藏真如實性、般若妙義，雖亦講得通，却與上文“莫染一物”不相連屬。“本性雖空”或亦也應如《小録》一樣，作“體體雖空”更合適一些，因為下文尚有“莫言心王，空無體性”之語呢。可以看出，《宗鏡録》和《小録》所依的，並不是同一種《心王論》。

“心王”者，中土佛典一般相對於“心所”而言，謂識體

——阿賴耶識——乃精神作用之主體，乃心的主宰。猶言心君也。《涅槃經》卷一《壽命品》："頭為殿堂，心王居中。"《成實論》卷十六："處處經中，說心為王。"傅翕嘗轉《涅槃經》（《録》卷一）；而劉宋和南齊時，《涅槃》、《成實》又相繼流行，至梁朝更趨鼎盛[①]；傅大士涉及"心王"之説是可能的。何况據《録》卷一，大士於天嘉四年（563）施捨作法會，所説偈中即已言及"心中王"："奉供人天大慈父，敬請調御心中王；唯願哀愍諸群生，留情久住放慈光……"心王，傅翕又名之曰"妙神"、"妙識"或"識神"：《録》卷二，"夫有身者，皆謂四大所成，識神合體，遍在其中。今所知寒知熱、知苦知樂，悉是識神所知，非為四大知也"；《宗鏡録》卷九，"台教云，心如幻化，但有名字，名之為心。……故傅大士稱為'妙神'，亦云'妙識'。"[②]（參見本書第十章第三節三）

《心王論》的核心思想"是佛是心，是心是佛"，應本於東晉佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷十"心、佛及衆生，是三無差别"[③]，而處於梁代的傅翕，又自有機會接觸之並悟其深旨。忽滑谷快天《禪學思想史》上卷第二編第四章第九節曰，"即心即佛"乃寶誌首先創唱，傅翕見而稟受，故此語非始於達磨，實梁代一思想爾[④]。考《景德録》卷二九《讚頌偈詩》載有寶誌《大乘讚十首》，第四首中確有"不解即心即佛，真似騎驢覓驢"

① 參見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二分第十八章《南朝成實論之流行與般若三論之復興》。
② 《大正新脩大藏經》48/461b。
③ 《大正新脩大藏經》9/465c。
④ 頁339。

語。然《高僧傳》卷十《神異下·梁京師釋保誌》[①]，却僅言誌“與人言語，始若難曉，後皆效驗。時或賦詩，言如讖記”，並不稱所賦何詩，並不稱著《大乘讚》；道宣《廣弘明集》[②] 亦未載之；《南史》卷七六《陶弘景傳》附釋寶誌，同樣僅及“好為讖記，所謂《誌公符》是也”[③]：《大乘讚十首》頗為可疑，很可能是唐人偽託。以《大乘讚》來作為梁代思想的佐證，實不足信。《望月佛教大辭典》“心王銘”條，除亦認為“是心是佛，是佛是心”、“即心即佛，即佛即心”乃梁代寶誌創唱外，還據《少室六門血脈論》中“心即是佛，佛即是心”之語，而證此等思想無疑係梁代產物[④]。世傳《少室六門》為達磨所撰，也無確證，《望月佛教大辭典》憑依之雖不可從，但它和《禪學思想史》皆指“即心即佛”思想產生在蕭梁，却頗具卓見。

《心王論》極重戒律，所謂“為大法將，持戒傳經”、“欲得早成，戒心以律，净戒净心，净心即佛”、“欲求妙法，莫染一物，心性雖空，貪瞋體實”、“是故今勸，好自防心，刹那惡念，還却飄沈”，皆是也。而傅翕素以持戒教人，《録》卷二稱，欲除五痛五燒之因，當受持佛三歸戒、佛五戒、佛十善戒、佛聲聞戒、佛菩薩戒（此指出自劉宋求那跋摩譯《菩薩善戒經》者。因該經為佛初成道而説，彌勒嘗親聞之），蓋以菩薩戒為其戒行之極吧；卷三且有《勸諭詩》以明持戒、破戒的不同歸趣。（參見本書第九章第三節）九世紀中葉，日本律僧惠運入唐，其所帶歸

① 磧砂藏本。下同。
② 磧砂藏本。
③ 册 6，頁 1901。
④ 册 8，頁 145c。

的經卷包括“搜玄録解四分律删繁補闕行事鈔一部十卷”，標曰“雙林寺沙門釋志鴻撰”[1]；日僧永超集《東域傳燈目録·傳律録》亦著録“同鈔搜玄録十卷”，小注“分本、末為二十卷。吴郡雙林寺沙門釋志鴻撰述[2]：二者應屬同一種著作。釋志鴻所隸雙林寺在吴郡，當即傅大士為開山之祖的雲黄山雙林寺；釋志鴻，《宋高僧傳》卷十五《唐吴郡雙林寺志鴻傳》僅記其“春秋一百有八歲[3]，敕署為長壽大師焉”，並不及年代；然其撰《搜玄録》（“然慊先德釋南山《鈔》商略不均、否臧無準、捕蟬忘後、補衮不完，囊括大慈靈崿已下四十餘師記鈔之玄，勒成二十卷，號《搜玄録》”），必在惠運入唐之前：雖然志鴻所補並非傅翕撰著，然由此可知，雙林寺僧至少在九世紀仍頗重視戒律。

《心王論》曰，“入此法門，端坐成佛，名到彼岸，得波羅蜜”，“莫言心王，空無體性，能使色心，作邪作正”，“心性雖空，能賢能聖”，並未泯滅凡聖間的差别。《録》卷一載傅翕論修聖道之語：“時有沙門問曰：‘大士今日大耶，後日大耶？’對曰：‘亦可今日小，後日大；亦可今日大，後日小。何以故？凡地修聖道，果地習凡因，常行無所踐，常度無度人。’”聖道，謂八聖道支也，與修之可以由凡入聖的八正道分同，後來則泛指除净土門外，法相、天台等其他宗所説的自凡至聖之道為聖道門。傅翕天嘉四年（563）所説偈中，嘗曰“得修無為八正道，齊超不二涅槃常”（《録》卷一）。上述大士兩偈雖以凡聖不二為極旨，却仍主張藉“凡地修聖道”、修八正道而從“今日小”至“後日

---

① 《惠運律師書目録》，《大正新脩大藏經》55/1091c。
② 《大正新脩大藏經》55/1156a。
③ 磧砂藏本。下同。

大"，與《心王論》實有貫通之處。《宗鏡録》卷十四稱引"傅大士頌云"（即《還源詩》第九章）之後，復援"凡地修聖道"偈，題曰"又頌云"①，顯然是歸於傅翕名下；與《録》相較，唯"常行"作"恒行"而稍異爾。同為延壽所撰的《萬善同歸集》卷中，却於"《無生義》云……"之後引"凡地修聖道，果地習凡因"句，題作"又云"②，與《無生義》相混。——許是《無生義》亦徵引大士此偈的緣故吧。而延壽之所以兩次稱用是偈，蓋由於本人亦倡由凡入聖也。雪竇描述這種凡聖轉變曰："還丹一粒，轉鐵為金。至理一言，轉凡為聖。"③ 另外，《景德録》卷三〇《銘記箴歌·一鉢歌》有云："凡即聖，聖即凡，色裏膠清水裏鹹。"此乃融匯"凡地修聖道"偈和《心王論》"水中鹹味，色裏膠青"而成。《五燈會元》卷九《牛頭山精禪師》："問：'不居凡聖是什麼人？'師曰：'梁朝傅大士。'問：'此理如何？'師曰：'楚國孟嘗君。'"④ 則不僅亦表明大士的法語偈頌為後世禪門所熟諳，亦表明大士凡聖之說的影響，還顯示出了牛頭人士對大士的尊崇。

綜上所述，雖然《心王論》在十世紀以後方被人徵引援用，但它的某些思想却頗與傅翕契合。嘗試言之，四言體主要盛行於《詩經》時代，兩漢魏晉即衹有韋孟、曹操曹植父子、嵇康、陶淵明等少數人寫作，已是"數極而遷，雖才士弗能以為美"（章太炎《國故論衡》）了，至南朝，人更"每苦文繁而意少，故世

① 《大正新脩大藏經》48/492b。
② 《大正新脩大藏經》48/972b。
③ 《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵録》卷三，《大正新脩大藏經》48/254c。
④ 册中，頁558。

罕習焉”(鍾嶸《〈詩品〉序》)。但四言偈頌在漢譯佛典中一直存在著，所以從《心王論》仍留存梁代思想和傅翕禪學的痕蹟來看，梁陳之際傅大士應確有過詠頌心王的四言體詩偈，——當然不一定就是宋初《心王論》的模樣。

值得注意的是，傳說為弘忍所作的《最上乘論》，曾引用《心王經》曰：“真如佛性沒在識見六識海中，沈淪生死不得解脫。努力會是守本真心，妄念不生我所心滅，自然與佛平等無二。”[①]《心王經》似乎與署名傅翕的有關“心王”的著述有某種關聯。而此《最上乘論》，亦見於敦煌寫本伯三五五九號，標曰“導凡〔趣〕聖悟解脫宗修心要論”。解脫須修心，修心的目的在於由凡入聖，這正是《心王論》的歸著點。雖然《最上乘論》或《導凡〔趣〕聖悟解脫宗修心要論》屬後人偽託，其玄旨卻與傅翕的主張一致、卻以“導凡〔趣〕聖悟解脫宗”自名，顯露出了東山法門承襲汲取傅翕禪法的傾向。聯繫到道信嘗採用“傅大師”守一不移的觀法(見敦煌寫本斯二〇五四號《楞伽師資記·第五唐朝蘄州雙峰山道信禪師》，參見第十章第二節三)，這應該不全是無稽之談吧。

進而考之，東山法門的主要思想主張，《心王論》幾乎並皆有所映射。自楞伽師初祖求那跋陀羅始，楞伽師們一直以安心為法門。求那跋陀羅極倡“擬作佛者，先學安心”，“今言安心者，略有四種，一者背理心……二者向理心……三者入理心……四者理心……”(《楞伽師資記·第一宋朝求那跋陀羅三藏》)，而以理、心平等為安心之最。菩提達磨更融此種安心理論入二入四行，使

① 《大正新脩大藏經》48/377c。

一切方便並可趨於安心，"如是安心，如是發行，如是順物，如是方便，此是大乘安心之法"；二入中的理入，實即始於安心，"如是安心者，壁觀。"（《楞伽師資記·第二魏朝三藏法師菩提達磨》）道信製《入道安心要方便法門》，亦以安心為修道的第一步，祇不過藉以安心的禪門在繼承中又有發展而已：

首先，是沿襲前代禪師的"念（觀）心"。其一，《楞伽師資記》載，道信以知心體、知心用、常覺不停、常觀身空寂、守一不移為觀心的五種方便。守一不移源自傅翕，前已稍及；知心體"體性清净，體與佛同"，實即《心王論》"了了識心，惺惺見佛，是佛是心，是心是佛"、"識心是佛，識佛是心，分明見佛，曉了識心。離心離佛，無所堪任"之意。"了了識心"、"識心是佛，識佛是心"，與知心體一樣，關鍵乃在於"知"。其二，道信以前，皆以四卷《楞伽經》為心要，而四卷本依《勝鬘經》說佛性，視佛性與人心同一，以故祇說一心，一種自性清净的心。從弘忍開始，導入完全以染、净二心說來組織其理論體系的《起信論》，從而與十卷本《楞伽經》合流。《心王論》"欲得早成，戒心以律，净戒净心，净心即佛"，持戒以心净為目的；"欲求妙法，莫染一物，心性雖空，貪瞋體實"、"清净智者，出比黃金"，則凡庸之心當染；上舉"了了識心，惺惺見佛"，"識心"也即律心以至於清净：顯然是主張净心、染心二心說的，顯然迥異於道信。但這却與神秀一系"拂塵看净"（宗密《圓覺經大疏鈔》）的禪法頗為契合："頟珠内隱，匪指莫效；心境外塵，匪磨莫照。海藏安静，風識牽樂，不入度門，孰探法要！……盡不離定，空

非滅覺，念茲在茲，敢告無學。”[1] 其三，至於如何才能知心體、也即如何安心，道信詳述了由看净而至得定、從觀萬法空寂而臻寂定、自安心而更斂心看净終至於心性寂滅三種觀法，其第三種曰，“初學坐禪看心，獨坐一處，先端身正坐，寬衣解帶，放身縱體，自按摩七八翻（番），令心腹中嗌氣出盡，即滔然得性，清虚恬静，身心調適然安心神。”隨後，“徐徐斂（斂）心，神道清和，心地明净，觀察分明，内外空净，即心性寂滅。如其寂滅，則聖心顯矣！……是名佛性。見佛性者，永離生死，名出世人。”（《楞伽師資記》）《心王論》之“觀空心王”，“念佛念心，念心念佛”之“念心”，“慕道之士，好自觀心，知心在内，不向外尋”之“觀心”，應與道信所明斂心看净而得寂定有某種關聯；當然了，“净心即佛”，《心王論》持二心説、主張拂塵看净，又是異於道信的。道信認為安心須“獨坐一處”，故極重坐禪，每勸門人“努力勤坐，坐為根本。能作三五年得一口食塞饑瘡，即閉門坐。莫讀經，莫共人語。”[2]《心王論》“持戒傳經”而寶重經典，雖不同於道信“莫讀經”，但它言“入此法門，端坐成佛”顯然念（觀）心須藉枯坐矣，顯然“勸諸佛子，在意觀尋”亦屬坐禪矣。需要指出的是，既然《心王論》實倡“拂塵看净”，它的“觀空心王”，當亦更近於神秀一系的“凝心入定，住心看净，起心外照，攝心内證”[3]。《心王論》“身生性海，好用無改，是故智者，放心自在”之語，與整首詩偈觀心、念心的基調抵牾，但這却恰好與道信既主張坐禪看心、又力持“亦不念佛，亦不捉

① 《張燕公集》卷十四《唐玉泉寺大通禪師碑》，《叢書集成初编》本。
② 敦煌寫本伯二六三四號《傳法寶記》。
③ 敦煌寫本伯二〇四五號《壇語》。

心，亦不看心，亦不計心，亦不思惟，亦不觀行，亦不散亂，任直運”（《楞伽師資記》）的矛盾禪風一致。

其次，除“念（觀）心”禪門外，道信尚藉念佛而安心。“欲入一行三昧，應處空閒，捨諸亂意，不取相貌；繫心一念專稱名字，隨佛方所端身正向，能於一佛念念相續，即是念中能見過去未來現來諸佛……忽然澄寂，更無所緣念。”“何等名無所念？即念佛心名無所念……若也知此道理，即是安心。”（《楞伽師資記》）以念佛方便而入一行三昧，歸根到底是為了安心，此乃道信用以安心的新方便。不過，道信的念佛不同於净土念佛：“若知心本來不生不滅，究竟清净，即是净佛國土，更不須向西方。”（同上）《心王論》“念佛念心，念心念佛”，將念（觀）心和念佛並列；其“離心離佛，無所堪任”，又是道信“離心別無有佛，離佛別無有心，念佛即是念心，求心即是求佛”（《楞伽師資記》）之意：其念佛當如道信的念心一樣，實屬禪法，根本須修定坐禪也。

再次，從安心出發，東山法門一貫以教禪和傳戒相結合，道信並著有《菩薩戒法》[①]。如上所述，《心王論》屢言“持戒傳經”、“戒心以律”、“净戒净心”、“莫染一物”、“好自防心”，其重戒律的傾向亦是與道信門風一致的。

總之，稱“心王”、主張“是佛是心，是心是佛”，並有可能是蕭梁的產物；傅翕亦倚重戒律，力持由凡入聖，所以後人將《心王論》歸於他的名下是有一定道理的。然而，《心王論》中透露出的知心體（“了了識心，惺惺見佛”）既言“好自觀心”又倡

① 敦煌本斯二〇五四號《楞伽師資記·第五唐朝蘄州雙峰山道信禪師》。

“放心自在”、並以念佛和念（觀）心以安心（“念佛念心，念心念佛”）等思想却衹有在唐代才可能出現，衹能歸於道信一系的禪風；其中的“拂塵看净”因素（“净戒净心，净心即佛”、“欲求妙法，莫染一物”），更是神秀北宗的主張。聯繫到道信嘗汲取大士守一不移的禪法、神秀曾援用大士《法身頌》之一（參見第十章第三節二）和東山法門稟承大士凡聖學説等來看，似乎可以這樣推斷：傅翕先於南朝創詠誦心王的四言詩偈，道信或其門人見而加以改造雌黄，至神秀或其弟子再予點染，終於成了我們今天看到的《心王論》模樣。由於神秀一系直到唐末方始衰落，整個北宗是與唐王朝共存亡的，浸潤着東山法門禪學因素的《心王論》能够保存到十世紀是可以理解的。

順便指出，《宗鏡録》所援引與《小録》鈔録的《心王論》雖然不是同一個版本，二者之間頗有出入，但由於前者亦言“了了識心，惺惺見佛”、“念念佛心，心心念佛”、“净心即佛”、“欲求萬法，莫染一物”，故而其中亦存在著東山人士竄改的情況。

第三節　從《心王論》到《心王銘》

《録》卷三於《四相詩》之後，次有《心王銘》。與《小録》所收《心王論》比照，相似處極多：皆為四言體；《心王論》共八十四句、三百三十六字，《心王銘》則為八十六句、三百四十四字，篇幅差不多；最重要的是，除去異體或通假字外，二者之間語句全同者竟達五十句，如“心王亦爾，身内居停，面門出入，應物隨情”等等。

二者語義相異者，則或言辭倒乙《論》“觀空心王”，《銘》

"觀心空王"，《論》"有緣者遇"，《銘》"有緣遇者"），或稍換字詞（《論》"持戒傳經"，《銘》"心戒傳經"；《論》"無所堪任"，《銘》"離佛非心"），實際僅約七十字：

《心王銘》	《心王論》
觀心空王/心戒傳經/水中鹽味/了本識心，識心見佛/是心是佛，是佛是心/念念佛心，佛心念佛/戒心自律/凈律凈心，心即是佛/欲求成佛/到彼岸日/自觀自心，知佛在內/即心是佛，即佛即心/心明識佛/離心非佛，離佛非心	觀空心王/持戒傳經/水中鹹味/了了識心，惺惺見佛/是佛是心，是心是佛/念佛念心，念心念佛/戒心以律/凈戒凈心，凈心即佛/欲求妙法/名到彼岸/好自觀心，知心在內/識心是佛，識佛是心/分明見佛/離心離佛，無所堪任
其下，有"非佛莫測，無所堪任"句	無
身心性妙，用無更改/能使色身/能凡能聖/是故相勸，好自防慎/剎那造作，還復漂沈/清凈心智，如世黃金/般若法藏/諸佛菩薩，了此本心/有緣遇者，非去來今	身生性海，好用無改/能使色心/能賢能聖/是故今勸，好自妨心/剎那惡念，還却漂沈/清凈智者，出比黃金/般若伏藏/勸諸佛子，在意觀尋/有緣者遇，得入法林

"非佛莫測，無所堪任"，蓋即《心王論》所少兩句八字也。

顯然，《心王銘》和《心王論》是自同一首詩偈演化而來的。

雖然《心王銘》有很多語句別於《心王論》，但並不關宏旨，因為它倡"是心是佛，是佛是心"、"即心是佛，即佛即心"，言"為大法將，心戒傳經"、"戒心自律"、"凈律凈心"、"欲求成佛，莫染一物"、"是故相勸，好自防慎，剎那造作，還復飄沈"，曰"入此法門，端坐成佛"、"心性雖空，能凡能聖"，仍與傳翕禪風有一色之處。而且，它還留存著東山法門點染的痕印："了本識心，識心見佛"，以識心成佛為安心之首，乃道信知心體的方便；"觀心空王"、"自觀自心"、"是故智者，放心自在"，乃道信的矛

盾思想；"念念佛心，佛心念佛"，亦同於道信在《楞伽》禪的傳統上結合《文殊說般若經》的"一行三昧"而製立的"念佛心是佛"、以"念（觀）心"念佛來安心的禪門。而"净律净心，心即是佛"、"欲求成佛，莫染一物"、"清净心智，如世黄金"，更是源於染净二心說的"拂塵看净"的禪法矣。

除了這些雙峰一系一貫的方便教人、"法門是漸"的修證觀外[1]，有人認為，《心王銘》"是心是佛，是佛是心，念念佛心，佛心念佛"、"慕道之士，自觀自心，知佛在内，不向外尋。即心是佛，即佛即心"、"明心大士，悟此玄音"，所明乃天台宗四運心和三觀的思想，傅翕是為古來天台智顗觀心法門的先驅[2]。應該說，這是很敏鋭的，《心王銘》乃至《心王論》背後確實可能有台宗的影子。因為天台德韶的法嗣之一道原，嘗於《景德録》中收載《心王銘》；而同稟德韶的永明延壽，亦於其《宗鏡録》中稱用極類於《心王銘》的《心王論》；更重要的是，台宗九祖荆溪湛然（711～782），乃傅大士的遠親，他及其門徒曾繼承闡揚過傅翕的禪風（詳第七章第三節三）。即使是道信吧，也受過天台禪法的薰染。據《續高僧傳》卷二一《唐蕲州雙峰山釋道信傳》[3]，道信欲往衡岳，路次江州時，道俗留止廬山大林寺達十載。大林寺乃三論宗興皇法朗門下智鍇（533～610）所建，智鍇嘗問止觀於天台智顗（538～597），"特有念力，顗嘆重之"；智鍇又"守志大林二十餘載，足不下山，常修定業"[4]；道信（580

① 敦煌寫本伯二〇四五號《菩提達摩南宗定是非論》。
② 多田孝正《傅翕と荆溪ついて》；關口慈光《傳　傅大士作の"行路難"について》。
③ 磧砂藏本。下同。
④ 《續高僧傳》卷十七《隋九江廬山大林寺釋智鍇傳》。

～651）當不可避免地受過智鍇的影響，故其入道安心法門自與天台禪觀有某種聯繫。然而，前已言及，“是心是佛，是佛是心”、“即心是佛，即佛即心”可能早源於梁朝，而並倡念（觀）心念佛更是屬於雙峰的安心禪門，不可一概歸於傅翕或是台宗，何況《心王銘》並未使用台宗的“三止”、“三觀”、“圓頓”、“次第”、不定”等禪觀名目呢。何況道信用以安心的觀心方便，本質上是襲楞伽師及傅大士，不可與台宗混為一談。

順便提及，《宗鏡録》卷十九為説明“信而且解，方契此宗”，引傅大士頌云：“佛亦不離心，心亦不離佛。心寂即涅槃，心能則有物；物則變成魔，無物即見佛：若能如是用，十八從何出！”[①] 心能，蓋謂心有所攀緣呢。普光述《俱舍論》卷二曰：“緣謂攀緣，心心所法名能緣，境是所緣。”十八，十八重地獄也。此頌，日本曹洞宗西明寺所藏文明十八年（1486）寫本《龐居士語録》卷下載之，唯辭句稍異爾：“佛亦不離心，心亦不離佛。心寂即菩提，心然即有物；物即變成魔，無即無諸佛：若能如是用，十八從何出[②]！龐居士（？～808）的集子乃同時代的于頔（？～818）所編，自然較為可靠，但延壽（904～975）距龐居士亦不過一個多世紀，本人又是學問謹嚴的法眼宗大師，所以也不會毫無根據。此頌稱心、佛同體，有梁陳風味，而其言心去攀緣、寂然無物即見佛，正同於道信觀心五種方便之四“常觀身空寂”（觀之，可“內外通同，入身於法界之中，未曾有

① 《大正新脩大藏經》48/522c、523a。
② 《俗語言研究》創刊號（1993年12月），頁148下。

凝"[1]）；其曰"佛亦不離心，心亦不離佛"，亦且與《心王銘》"離心非佛，離佛非心"所明一致；或由於此，延壽才以為是傅翕的作品吧。當然，該頌應依于頔的觀點，歸諸龐居士為是。其實，西明寺寫本中，"心然"蓋謂心有攀緣；"無即無諸佛"，却又含煩惱即菩提之意，義旨本來即有異於《宗鏡録》的"無物即見佛"之處也。

道信（580～651）、神秀（約606～706）都生活於樓穎"將恐芳塵散逸"而編次大士化蹟法語之前，而摘鈔《心王論》的《小録》是據七卷本《録》而編纂、刊載《心王銘》的《録》乃樓炤刊正八卷本而成，《心王論》和《心王銘》却經過雙峰禪僧藻飾，這似乎有點兒不可思議。細而揆之，當是智瓚結集的大士詩偈嘗為道信或其門人瀏覽諷誦，其中有關心王的篇什遂經之潤飾並廣為傳播；至八世紀時，樓穎採録這些已然滲透了東山法門精神的詩偈入八卷本；而樓穎編次本在流傳過程中，又有七卷、八卷等不同的本子，其中的七卷本即《小録》所據，八卷本即樓炤所刊正，另一種卷數不明的本子即《宗鏡録》所依吧。由於《小録》、《宗鏡録》俱題"心王論"，它們的關係當然要更密切一些了。説《心王銘》本來存在於樓炤刊正之前的某一種八卷本中，還因為《心王銘》"水中鹽味，色裏膠清"（《心王論》作"水中鹹味，色裏膠清"）早已為汾陽無德禪師引用過了。石霜楚圓（987～1040）集《汾陽無德禪師語録》卷中，載無德頌古代別（舉古則時，於古人無語之處，代之下語。參見《禪林象器

① 敦煌寫本斯二〇五四號《楞伽師資記·第五唐朝蘄州雙峰山道信禪師》。

箋》卷十一[①]）之一曰："'空中鳥蹟，水内〔魚〕蹤，茶中鹽味，色裏膠清。明眼衲僧不能分别，什麽生析得晶然去?'代云：'可明。'"[②] 以"茶"替"水"，蓋僅為避重復爾。

同出於樓穎編次本的《小録》、《録》，却有"心王論"、"心王銘"兩個名稱，這表明異名出現於八世紀八卷本産生之後。值得注意的是，雖然《心王銘》透露出來的思想傾向大致與《心王論》一致，《心王銘》受東山門徒點染的痕蹟可能還要更鮮明一些（如直接採用《信心銘》的"非去來今"），但二者之間畢竟存在著其他差異：《心王銘》"觀心空王"，不如《論》"觀空心王"合適，因為空王乃佛的異名，而無論《銘》還是《論》，皆以"心王"為題。《銘》"心戒傳經"、"戒心自律"、"自觀自心"、"清净心智"，較《論》更注重自心、自力在解脱中的作用；水中鹽味，雖然汾陽無德曾援用過，却仍没有"水中鹹味"古樸，因為與卒於長慶元年（812）的釋自在所著《三傷歌》至少同時流傳的《一鉢和尚歌》，已言"色裏膠清水裏鹹"矣[③]（按，《宋高僧傳》卷十一《唐洛京伏牛山自在傳》謂自在著《三傷歌》，五代何光遠《鑑誡録》卷十亦稱 伏牛上人作《三傷頌》[④]，而敦煌寫本斯五五五八號却言龍興寺香嚴和尚述《嗟世三傷吟》。今姑依贊寧和何氏）；《銘》"諸佛菩薩，了此本心"、"了本識心，識心見佛"，雖不無道信"知心體"的觀心方便的意味，"本心"却更是南宗習用語（敦煌寫本斯五四七五號《壇經》載慧能偈"呈

① 《佛光大藏經·禪藏》本，册 48，頁 851 至 853。
② 《大正新脩大藏經》47/613c。
③ 《宋高僧傳》卷十一《唐洛京伏牛山自在傳》。
④ 宛委山堂本《説郛》卷二十七。

自本心。不識本心，學法無益；識心見姓《性》，即吾大意”，《頓悟入道要門論》言“其心不青不黄不赤不白，不長不短、不去不來、非垢非净、不生不滅、湛然常寂，此是本心形相也。亦是本身；本身者，即佛身也”）；……考慮到《録》卷三的部分詩偈滲透著牛頭禪學思想，佛窟遺則嘗在九世紀前後對樓穎編次本進行過整理（詳第五、六、七章），應該説，在《心王論》之後的《心王銘》中的諸多異處，或是遺則增潤所致；應該説，《心王論》至少在樓穎編次時已然存在，已然用其名，“心王銘”則是佛窟始名之矣。

我們在東山禪僧、天台宗、龐居士等可能中選擇佛窟，説《心王銘》乃佛窟點竄《心王論》而成，還因為它並不是唯一出自牛頭人士之手的、唐代歌詠心的詩偈。《景德録》卷三〇《銘記箴歌》有三祖僧璨大師《信心銘》和牛頭山初祖法融禪師《心銘》；而永明延壽《宗鏡録》亦稱引《信心銘》達十四次，其中却衹有十次（九則）屬於《景德録》的《信心銘》，如“六塵不惡，還同正覺。智者無為，愚人自縛”[①]、“信心不二，不二信心。言語道斷，非去來今”[②]，餘下的四次（四則）倒是《景德録》本《心銘》中的言辭：

《宗境録》稱援的《信心銘》	《景德録》卷三〇《心銘》
前際如空，知處悉宗。分明照鏡，隨照冥蒙。一心有滯，萬法不通。來去自爾，不能推窮[③]	前際如空，知處迷宗。分明照鏡，隨照冥蒙。一心有滯，諸法不通。來去自爾，胡假推窮

① 卷一，《大正新脩大藏經》48/420a。

② 卷七，《大正新脩大藏經》。48/452c。其他七則，分别見於《大正新脩大藏經》48/478b，500b，560a，631a，921b 和 863b，882a，948a、b。

③ 卷五，《大正新脩大藏經》48/444b。

《宗境録》稱援的《信心銘》	《景德録》卷三〇《心銘》
縱横無照,最為微妙。知法無知,無知知要①	全同
欲得心净,無心用功②	全同
惺惺了知,見網轉彌。寂寂無見,闇室不移。惺惺無妄,寂寂寥亮。寶印真宗,森羅一相③	惺惺了知,見網轉彌。寂寂無見,暗室不移。惺惺無妄,寂寂明亮。萬象常真,森羅一相

凡屬於《景德録》本《信心名》者,《宗鏡録》徑稱"《信心銘》云";而屬於《景德録》本《心銘》者,有兩次稱"《信心銘》云",其餘則謂"融大師《信心銘》云"。顯然,延壽所引有兩種不同的《信心銘》本子,其一即今《信心銘》,另一種却為今《心銘》,且認為後一種是牛頭法融所創。由於今本《信中銘》和《心銘》義旨近似,語句多類(如《信心銘》末句"言語道斷,非去來今",《心銘》則曰"智者方知,非言語詮"),皆四言體,且《心銘》的篇幅要長一些,故而《心銘》當是《信心銘》的修冶本④。按,僧璨作《信心銘》,迄《歷代法寶記》、《寶林傳》尚未言之。《古尊宿語録》卷二"大監下三世",記百丈懷海答"語也'垛生招箭',言既垛生,不得無患;患累既同,緇素何辯"之問曰:"但却發箭途中相拄,如其相差,心有所傷。谷中尋鄉,累劫無形,響在口邊,得失在於來問。却問所歸,還被於箭,亦如知幻不是幻。三祖云,'不識玄旨,徒勞念静。'"⑤ 三

① 卷九,《大正新脩大藏經》48/463a。
② 卷十五,《大正新脩大藏經》48/496b。
③ 卷九,《大正新脩大藏經》48/637a。
④ 參見印順《中國禪宗史》第三章第三節,頁114和115。
⑤ 《《佛光大藏經·禪藏》本,册28,頁42。

祖之語，正同於《宗鏡録》卷十六所引《信心銘》[①]，唯延壽書“静”誤作“諍”而略異爾。後世據百丈（720～814）言，遂傳《信心銘》乃僧璨所撰；且這種傳説恐僅流行於洪州一系而已，因延壽於十世紀尚稱所引的一種《信心銘》為法融所述。——既然延壽並没有對所引的兩種本子作嚴格區分，要當皆認為屬於法融名下吧。另外，牛頭六祖慧忠又有《安心偈》：“人法雙净，善惡兩忘。直心直實，菩提道場。”[②]

由於慧忠的弟子遺則（753～830）自“初謁牛頭忠禪師大悟玄旨，後隱於天台山瀑布之西巖”凡四十載[③]，其間嘗“序集融祖師文三卷”[④]，故延壽所援兩種《信心銘》（也即後來的《信心銘》和《心銘》）、慧忠所撰《安心偈》，應經過遺則整理。遺則既整理本宗祖師有關心的詩偈，本人又熟悉傅翕著述（曾“為寶誌釋題二十四章，南遊傅大士遺風序”[⑤]），且處於對前人作品予以改竄之風甚盛的八、九世紀，他對傳説為傅大士所作的《心王論》進行增潤是十分自然的。——《心王銘》末句“有緣遇者，非去來今”，正從實際上為法融所作的《信心銘》結尾“言語道斷，非去來今”衍化而來。按，“言語道斷，非去來今”句在唐代非常著名，敦煌寫本斯四〇三七、伯二一〇四和二一〇五等皆鈔之，歸於“禪門秘要訣”；“非去來今”且成為禪門習語，南泉即直曰“大道無影，直理無對。等空不動，非生死流；三世不攝，非去來今”[⑥]。

① 《大正新脩大藏經》48/500b。
② 《景德傳燈録》卷四《第六世慧忠禪師》，頁50上。
③ 《景德傳燈録》卷四《天台山佛窟惟則禪師》，頁53下。
④ 《宋高僧傳》卷十《唐天台山佛窟巖遺則傳》。
⑤ 同注④。
⑥ 《祖堂集》卷十六《南泉和尚》，頁99下。

我們説《心王銘》早已存在於經遺則點染過的樓穎編次本中，並不是《景德録》纂者"同加刊削，俾之裁定"時方潤飾而成[①]，還因為《心王銘》透露出的東山法門意味與牛頭禪風也有契合之處。《心王銘》由反對"執空滯寂"、提倡"般若法藏，並在身心，無為法寶，非淺非深"出發，主張"身心性妙，用無更改，是故智者，放心自在"，與同樣存在於其中的"佛心念佛"、"戒心自律"、"净律净心"、"自觀自心"等精神相悖；但道信亦主張的這種"放心自在"的矛盾思想，却恰恰是牛頭極力提倡的。自法融以來，牛頭人士一貫以為"虚空為道本，森羅為法用"[②]，故言本來無事、本不生滅的忘情："牛頭宗意者，體諸法如夢，本來無事，心境本寂，非今始空。……即達本來無事，理宜喪己忘情。情忘即絶苦因，方度一切苦厄。此以忘情為修也。"[③] 喪己忘情，正絶觀弃守、無心合道，正主張任心自在矣。"牛頭山忠和尚。學人問：'夫入道者，如何用心？'答曰：'一切諸法本自不生，今則無滅。汝但任心自在，不須制止，直見直聞，直來直去，須行即行，須住即住，此即是真道。經云，緣起是道場，知如實故。'"[④] 忠和尚以無心用功為修、不作方便的風格，多麽類似於本章上一節所舉道信的另一種"亦不念佛，亦不提心，亦不看心，亦不計心，亦不思維，亦不觀行，亦不散亂，直任運"的禪風[⑤]！應該説，牛頭的"忘情為修"實有鑒於道信。而遺則既屬慧忠門下，增潤《心王論》時保留與本宗宗旨一

① 楊億《〈景德傳燈録〉序》，《大正新脩大藏經》51/196c。
② 《宗鏡録》卷七七，《大正新脩大藏經》48/842b。
③ 《中華傳心地禪門師資承襲圖》，《大日本續藏經》第貳編第15套第5册。
④ 《宗鏡録》卷九八，《大正新脩大藏經》48/945b。
⑤ 《楞伽師資記·第五唐朝蘄州雙峰山道信禪師》。

致的“放心自在”，甚至出於尊重傅翕和東山僧人而留存其禪學因素，亦是可以理解的。

順便指出，《景德録》所載既名《心王銘》、内容又基本上同於《録》，却與《小録》中的《心王論》出入較大，表明《景德録》所據的樓穎編次本亦同《録》所依一樣，經過遺則整理。問題在於，《景德録》有關傅翕的文字乃主要來源於《小録》（參見第一章第一節三），而《小録》所鈔却又是《心王論》，似乎互相矛盾。細而究之，《小録》是在摘録“七卷《録》”後方鈔《心王論》和“心王頌”的，於頌後並有“心王論一本”數字；《小録》全名為“雙林善慧大士小録並心王論”：《心王論》當不在“七卷《録》”中，而是《小録》編者另行加進的，《心王論》和《心王頌》原本為單行寫本。也就是説，“七卷《録》”亦為經過牛頭藩飾的本子，其中所收乃《心王銘》；在牛頭整理本出現之後，世間尚流傳有《心王論》單鈔本，《小録》和《宗鏡録》即據之而鈔録、摘引也；《景德録》中的大部分有關傅翕的内容擷採於《小録》，其他的東西及《心王銘》，乃從牛頭整理本而來也。

椎名宏雄《傅大士と〈心王銘〉》認為，《心王銘》“即心是佛”乃南宗禪的宗旨，早先存在於神會《壇語》和馬祖道一語録等著述中，並成為後世禪門的常套語；考慮到後世南宗禪對初期禪思想中的優秀作品及語録巧妙地加以吸收和咀嚼較為普遍這一事實（如歸於達摩的《達摩論》，歸於慧能的《六祖壇經》），《心王銘》當是南宗對北宗系禪者所作的《心王論》加以改竄而成的[①]。將《心王論》歸諸北宗，幾近事實，因為其中確實講求

① 日本印度學佛教學會《印度學佛教學研究》第16卷第2號（總第32號）。

"拂塵看净"法門，但内中的"念（觀）心"、"識心"、"念佛"却應追溯至道信或其門下方是；《心王銘》也確屬南宗人士改竄而成，雖然椎名並未進一步指明增潤者為遺則。然而，本節及前一節已經指出，《心王銘》"即心是佛，即佛即心"、"是心是佛，是佛是心"和《心王論》"是佛是心，是心是佛"，實際上在南朝已有可能出現，並不是到南宗方始具有；何況敦煌寫本《楞伽師資記·第五唐朝蘄州雙峰山道信禪師》引《無量壽經》，已言"諸佛法身，入一切衆生心想，是心是佛，是心作佛。當知佛即是心，心外更無别佛也"，已將劉宋畺良耶舍原譯（"諸佛如來是法界身，遍入一切衆生心想中。是故汝等……是心作佛，是心是佛，諸佛正遍知海從心想生。是故應當一心繫念，諦觀彼佛"[①]）净土信仰觀念中的佛變為衆生心中本有之佛，也並不是要到神會、馬祖撰著中才會有的南宗宗旨。按，敦煌寫本伯二〇四五號《壇語》曾言，"無住心不離知，知不離無住。知心無住，更無餘知"、"唯指佛心，即心是佛"；《祖堂集》卷十四《江西馬祖》，馬祖每謂衆亦曰，"汝今各信自心是佛，此心即是佛心"、"夫求法者，應無所求，心外無别佛，佛外無别心"[②]。而道信（580～651）生活年代顯然早於神會（686～760）、馬祖道一（709～788）；即使是净覺，據《〈楞伽師資記〉序》和王維《大唐大安國寺故大德净覺師塔銘》[③]，終於天寶五載（746），也稍前於神會：二人却並不屬於南宗。

《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵録》卷五第七十四則

① 《大正新脩大藏經》12/343a。
② 頁87中。
③ 《全唐文》，册4，頁3314下至3315下。

“法眼質明”：“善慧大士《心王銘》：‘觀心空王，玄妙難測，無形無相，有大神力。’管子曰：‘水出而不流曰淵，水遠而流曰源。’上古之前，千古淵源也，萬象自茲而形。”[①] 將《心王銘》原來謂心王“能使色心，作邪作正”、“能凡能聖”之神力解釋為萬法自心而生，似屬禪宗人士慣於對經教作自由闡述的作風吧。

《心王銘》問世後，一直被視為傅翕詩偈甚至禪法的代表，廣泛傳揚，評價甚高。本章第一節已然提及，南宗燈史的集大成者《景德録》將之次於卷三〇所載著名的銘記箴歌之首，《五燈會元》、《隆興佛教編年通論》、《釋氏稽古略》等皆全文收録，自見其在緇衣中的地位矣。至於俗世，則或以之象徵傅翕禪學，“昔善慧大士，願力甚廣大，衆生被化度，悉皆成佛道。今我與爾等，同預龍華會，大士之所誓，各各宜精進，粗進勿外求，求此心已足。如不信我者，請誦《心王銘》，是《銘》大士説，就以銘此庵。”[②] 儒家甚至稱可藉之理解《論語》，“昔山谷嘗曰：‘若解雙林此篇，以讀《論語》，如日炎炙，自知味矣！不識心而云解《論語》章句，吾不信也！後者雖有作者，不易吾言矣！’山谷可謂知言也哉”[③]；且它反映了三教合一的思想，“（傅翕）人天歸仰，建刹寶林，總我三教，明爾一心”，“觀其著《心王銘》，即堯、舜、禹相授受之道也。會三教之統宗，本一心之道妙，殊途同歸，昭揭日月，不可誣也！”[④] 其間雖不免望文生訓

① 《大正新脩大藏經》48/274b。

② 明王禕《王忠文公集》卷九《雲黄庵銘》；文淵閣《四庫全書》本，册1226，頁266下至267上。

③ 《隆興佛教編年通論》卷八“論”，《大日本續藏經》第貳編2第3套第3册。

④ 胡助《純白齋類稿》卷十九《碑銘類·重修雙林禪寺碑銘》，《叢書集成初編》本。

和生拉活扯處，然要亦見士大夫們的青眼也。

《心王銘》在日本的影響似乎更大一些，這不僅因為行家們覺得它在傅大士作品中的地位，與達磨的《略辨大乘入道四行》相侔，向來為後世禪僧喜誦①，而且緣於日本竟然累有闡釋之作，如智見的《心王銘記》、宜然《雙林傅大士心王銘玄譚》(見於《耳底記》)、本光瞎道《心王銘參注》和《心王銘鑽燧》、辯和《心王銘夜話》、無名氏《心王銘和譯》等，中土却未及見此等盛況也。

概而言之，雖然後世亦有斥《心王銘》全屬偽作而不足信者(如境野黃洋《支那佛教精史》第二編第九章第四節《佛陀跋陀羅、羅什、佛陀禪師の禪系統》②、黃懺華《中國佛教史》第二章第二節《南朝與佛教》③)，但它畢竟尚遺留了傅翕禪法的些許痕蹟；更重要的是，東山法門以之安心，牛頭人士吸收其"放心自在"，並使它在釋門白衣中產生了莫大的影響：作為禪宗韻文詠頌心性根本的嚆矢，《心王銘》仍極應珍視寶重。《心王銘》一出而《心王論》即漸趨湮没，雖亦由於遺則的妙手改造和藉《録》之流行，然自此亦可見《心王銘》本有其不容抹殺的價值也。正是由於此價值，近年來，它還被譯成英文，在西方國家傳播④。當然了，不作科學分析而全然肯定它乃梁陳舊作的態度，也是不足取的："該《銘》的一字一句所反映之'旨趣'與'道

① 關口真大《達磨の研究》第五章《達磨の本領》第三《達磨と傅大士》。另參見柳田聖山《禪籍解題》第四《唐代の禪籍·心王銘》。

② 頁920。

③ 頁38。

④ Sheng－Yen, Master, 《The Mind King》 in: *The Poetry of Enlightenment. Poems by Ancient Ch' an Masters*, PP. 15－20.

理'，實際可說是傅翕畢生所倡導的學佛、事佛及成佛之'旨趣'與'道理'，衹要我們將其稍予較量，當可確定：非但多無差别與毫無矛盾，而且還有彼此輔成貫通、相互表彰發明的作用。"①

附帶指出，《心王銘》中最為人欣賞且屢被徵引的，却是與禪旨無甚關涉的"水中鹽味，色裏膠清"句。膠清，乃指已製成的顔料或染料中的、色澤比較純净的膠質。色裏膠清者，"蓋謂之曰膠青，則又是色；謂之曰色，則又是膠青。膠青與色合而為一，不可取也。"② 以"水中鹽味，色裏膠清"譬心王的"體性雖空，能施法則"，極為妥貼，蓋因此而後世禪門數數援用而成套語的吧。除前面嘗言及的汾陽無德之例外，北宋臨濟宗楊岐派虚堂智愚駐錫於傅翕開創的寶林禪寺時，亦稱引曰："'水中鹽味，色裏膠青。'祖師衹認得個相似底，何異楚人以鷄為鳳？我者裏任爾汝六臂，盡其來機，也無爾凑泊處。何故？慣將三尺喙，罵倒五湖僧。"③ 祖師，顯謂傅翕也。法順依止佛眼，也"聞普説舉傅大士《心王銘》云，'水中鹽味，色裏膠青，决定是有，不見其形'"，從而於言下有省④，可見禪門説法多以《心王銘》"藉教悟宗"；法順後觀寶藏（即大士所創輪藏）運轉，另有偈言"頂有異峰雲冉冉，源無别派水冷冷（泠泠）。遊山未到山窮處，終被青山礙睛眼"⑤，則將《心王銘》此譬理解為各宗歸一矣。理學家借《心王銘》以喻氣質之性，"伊川（謂程頤）言

① 陳祚龍《敦煌古鈔〈梁朝傅大士頌金剛經〉之考證和校訂》，頁476。
② 明李贄《觀音問·答自信》。
③ 《大正新脩大藏經《 47/994c。
④ 《續傳燈録》卷二九《龍門佛眼遠禪師法嗣·撫州白楊法順禪師》，《大正新脩大藏經》51/669b。
⑤ 同注③。

氣質之性，正猶佛書所謂‘水中鹽味，色裏膠清’”[①]。一般文人以之譬詩中用故實之妙境，“作詩用事，要如釋語‘水中著鹽’，飲水乃知鹽味”[②]；（金元好問《遺山集》卷三六《杜詩學引》，“前人論子美用故事，有著鹽水中之喻”[③]）“又有一等事，用在句中令人不覺，如禪家所謂撮鹽水中，飲水乃知鹽味，方是好手”[④]；“用典如水中著鹽，但知鹽味，不見鹽質”[⑤]。伊川言“佛書”、《西清詩話》曰“釋語”，或尚知典出《心王銘》遺山等人則是徑襲前人而莫明其源矣。錢鍾書先生謂瑞士小說家凱勒（Gottfried Keller）亦嘗取譬於水中著鹽：“詩可以教誨，然教誨必融化於詩中，有若糖或鹽之消失於水内”（das Didaktische im Poetischen aufzulösen wie Zucker oder Salz im Wasser）[⑥]。可見中外哲人用意之斬響實一致矣[⑦]。

第四節　關於《心王頌》

與《心王論》同在某一單行鈔本、又同被收入《小録》的《心王頌》，幾乎全然同於《録》卷三《心王銘》之後的“又頌曰”。二者之間的歧異之處，並屬毫不影響禪意的異體字、假藉字或同義詞（呈少在該頌中所呈義項相同），皆可認為乃唐以後

---

① 《朱子語類》卷四。文淵閣《四庫全書》本，册 700，頁 72 上。
② 黄庭堅《次韻文潛》詩“水清石見君所知，此是吾家秘密藏”，天社注引《西清詩話》。
③ 文淵閣《四庫全書》本，册 1191，頁 416 上。
④ 王伯良《曲律·論用事》第二十一。
⑤ 袁枚《隨園詩話》卷七。
⑥ Brief an B. Auerbach, 25 Feb. 1860, quoted in Hermann Meyer, *Der Sonderling in der Deutschen Dichtung*, 1963, 196.
⑦ 《〈談藝録·黄山谷詩補注〉校訂》，頁 334。

傳鈔刻印或改編過程中所易："花座玉光鮮"、"遊戲蓮花上"，《録》"花"作"華"，"玉光"作"美玉"；"蓋得天中天"，《録》"蓋"作"盇"，同"盍"，《集韻·盇韻》："盇……一曰何不也"；"行坐鎮相隨"，《録》"行坐"作"行住"；"煩惱應時銷"，《録》"銷"作"消"；"衹箇語聲是"，《録》為"只這語聲是"。鑒於作"這"解的"箇"，在唐宋詩歌中使用得相當普遍，可視為俗語，如李白《秋浦歌》即曰"白髮三千丈，緣愁似箇長"，范成大《詠河市歌者》也言"豈是從容唱《渭城》，箇中當有不平鳴"，《録》作"只這"如同換用"美玉"一樣，當是樓炤病"語俚"而刊正所致。顯然，與《心王銘》不同的是，牛頭人士整理時並未對《録》中的《心王頌》作過潤飾，它更多地保持了樓穎編次本的面目。然而，《小録》、《録》與胡氏校錄本之間，却存在兩處異文："浄地菩提子"、"為物作橋樑"，胡氏校錄本"浄地"作"浄土"，"為物"作"為佛"。此當是元代茂本清源或以後其他刊本所改吧。

與《心王論》一樣，《心王頌》中亦可窺見傅翕禪法的蹤蹟："夜夜抱佛眠，朝朝還共起，行坐鎮相隨，坐卧同居止。分毫不相離，如身影相似，欲知佛何在？衹箇語聲是"，主張即心是佛也；"清浄明珠戒，莊嚴佛道場"、"開大毗尼藏，名傳戒定香"，力持戒律清規也；"聖智安居處，凡夫路不同。出入無門後，觀尋不見蹤"，亦正《心王論》"心性雖空，能賢能聖"、"能使色心，作邪作正"而區別凡聖的意蘊也。值得注意的是，《心王頌》更倡導六度並修、不僅注意戒律，"欲過三塗海，勤修六度橋，定當成正覺，喻若待來潮"，這又與《録》卷三《十勸》之一"勤修六度向菩提，五濁三塗自然出"相契，且大士也確實向弟

子宣説過六度（《録》卷二）；更指明由凡入聖須藉“心王明教法，敷揚般若蓮”，“欲得登彼岸，高張智慧帆”，“有緣逢廣化，般若妙門開”；較《心王論》“名到彼岸，得波羅蜜”，更詳細地描述了成聖之果，“永超三界獄，不染四魔胎，遊戲蓮花上，安居法性臺。天人悉瞻仰，冥空讚善哉”；“願早登蓮座，口放大圓光，廣照無邊界，為物作橋樑”，又非小乘“不能廣濟”、但自“證寂無為”（《録》卷二）可比，却合於大士“修行四等六度，廣濟群生，怨親平等”（《録》卷二）的見地。《心王頌》“寂是法王根，動是法王苗，涅槃既不遠，常住亦非遥”，也正是傅翕《法身頌》之二“有物先天地，無形本寂寥。能為萬象主，不逐四時凋”之意。

如同《心王論》，《心王頌》也映射出了東山法門的風格：“遍瞻四大海，觀尋五陰山，如來行道處，靈智甚清閑”、“觀此色身中，心王般若空”、“觀達無生智，空中誰往來”、“伏藏不離體，珠在内身中，但向心邊會，莫遠外於空”，乃觀身空寂的安心方便也，乃念（觀）心而知心體也；而“如來行道處，靈智甚清閑”，又與“清净明珠戒”、“净地菩提子，蓋得天中天”、“迴心名净土，煩惱應時銷”一様，乃持染、净二心説也，乃“拂塵看净”法門的體現也；既觀色身而達無生智、念（觀）心而知“珠在内身中”、净心而銷盡煩惱，又倡“萬類同真性，千般體一如，若人解此法，何用苦尋渠！四生同一體，六趣會歸余，無明即是佛，煩惱不須除”，乃契合於道信的矛盾禪風也。當然，牛頭一系也因以忘情為修而不主張擯棄煩惱障。

由《心王頌》並未經遺則塗抹和其所透露的禪旨來看，它似乎亦與《心王論》一様，先為智璪結集，再被道信或其門下點染

而成。——二者於樓穎編次以後尚以單鈔本流傳至十世紀，亦有以矣。

《心王頌》中最著名、為人援用得最多的，乃“夜夜抱佛眠，朝朝還共起，行坐鎮相隨，坐卧同居止。分毫不相離，如身影相似，欲知佛何在，祇箇語聲是”一段。《祖堂集》卷十二《仙宗和尚》：“問：‘古人有言，“夜夜抱佛眠，朝朝相共起。”如何是佛？’師云：‘汝還信古人麼？’學人終不敢違背。師云：‘汝若信古人，义（叉）手申問，非佛而誰！’”《明覺禪師語録》卷一《住蘇州洞庭翠峰禪寺語》，明覺拈古，拈出“夜夜抱佛眠，朝朝還共起，起坐鎮相隨……如身影相似，要識佛去處，只者語聲是”數句[①]；卷二《明覺禪師後録》，復舉“要知佛去處”[②]。可知明覺禪師雪竇重顯（980～1052）熟諳《心王頌》也。宋釋悟明撰於淳熙十年（1183）的《聯燈會要》，卷二九更全段徵引，署曰“大士有偈云”，唯“行坐”作“起坐”、“坐卧”作“語默”、“分毫”作“纖毫”、“欲知佛何在”作“欲識佛去處”而異爾[③]。《五燈會元》（撰年不詳）卷二《西天東土應化聖賢附·雙林善慧大士》，列《心王頌》此數句於《心王銘》和《法身頌》之間，題“有偈曰”[④]；明圓極居頂洪武年間（1368～1398）撰《續傳燈録》，卷二二《隆興府兜率從悦禪師》，引前四句和末尾兩句[⑤]；瞿汝稷萬曆二十三年（1395）撰《指月録》，卷二《應化聖賢·雙林善慧大士》全引之，卷二五《簽判劉經臣居士》所

① 《大正新脩大藏經》47/671b。
② 《大正新脩大藏經》47/681a。
③ 《大日本續藏經》第貳編乙第9套第5册。
④ 册上，頁118、119。
⑤ 《大正新脩大藏經》51/616c。

稱引則同居頂書①；陶明濬居士康熙十八年（1679）撰《先覺集》卷一《梁雙林善慧大士傅翕》②，彭際清乾隆四十年（1775）編《居士傳》卷七《傅大士傳》③，亦皆全援；胤禎雍正十一年（1733）撰《〈歷代禪師前集〉序》，徵用了前四句，言辭全同悟明所援④，表明它們所依皆《聯燈會要》。《祖堂集》、《明覺禪師語録》乃至《聯燈會要》中的異文，當是各書編者所塗乙吧。至於日本西明寺所藏寫本《龐居士語録·龐居士詩》"自恨己身癡，有事無人知，横展兩脚睡，至曉不尋思。諸佛為我爺，我是世尊兒，兒今已長大，替父為導師。父子同宅住，寸步不相離，法身無相貌，世人那得知！"⑤，義旨頗類此段，當是受之啟發而操觚也。

《祖堂集》中，禪僧以《心王頌》為法門者尚多。如，卷九《落蒲和尚》，"問：'古人有言，"動是法王苗，寂是法王根。"苗則不問，如何是法王根？'師曰：'龍不出洞，誰人柰何？'"卷十七《岑和尚》，"問：'古人有言，"動是法王苗，寂是法王根。"如何是法王根？'師指露柱云：'何不問取大士？'僧云：'如何是法王苗？'師云：'道什摩？道什摩？'"卷一〇《長生和尚》，"問：'古人道，"無明即佛性，煩惱不須除。"如何是"無明即佛性"？'師作嗔勢，豎起拳喝云：'今日打這個師僧！''如何是"煩惱不須除"？'師以手挐頭曰：'今日打這個師僧！得任（恁？）摩發人業！'"按，《祖堂集》引《心王頌》語，皆寬泛地托稱

① 《大日本續藏經》第貳編乙第16套第1册，第3册。
② 《大日本續藏經》第貳編乙第21套第3册。
③ 《大日本續藏經》第貳編乙第22套第5册，葉412。
④ 《御選語録》卷二十五，頁521上。
⑤ 《俗語言研究》創刊號，頁142上。

“古人”而不具體點明著者，因此乃其徵用前人言語的一貫風格也；從岑和尚“何不問取大士”語可知，徵引者並非不知道所拈為大士作品也。

當然，後世南宗還是有人不認可《心王頌》，斥之為未了極旨。前述《明覺禪師語録》卷一載，亦為雪峰法嗣的玄沙師備即認為，“夜夜抱佛眠”云云顯示出“大小傅大士，衹認得個昭昭靈靈”，故而雪竇特拈出而評之曰：“玄沙也是打草驚蛇。”[①] 卷二載，雪竇上堂舉“要知佛去處”，論曰：“三生六十劫，末後一句，天下衲僧跳不出。直饒口挂壁上漢，别有一竅，勘過了打。”[②] 上揭的《續傳燈録》卷二，從悦禪師節引“夜夜抱佛眠”一段後，亦謂大士衹知依樣畫葫蘆地講是心是佛，雖然他自己的這番高論實際上也是承襲自玄沙：“諸禪德！大小傅大士，衹會抱橋柱澡洗，把纜放船，印板上打將來，模子里脱將去，豈知道本色？衲僧塞除佛祖窟，打破玄沙門，跳出斷常坑，不依清净界，都無一物，獨奮雙拳海上横行，建家立國。有一般漢，也要向百尺杆頭凝然端坐，洎乎翻身之際，捨命不得。豈不見雲門大師道：‘知是般事，拈放一邊，直須擺動精神，著些筋骨。向混沌未剖已前薦得，猶是鈍漢，那堪更於他人舌頭上咂滄滋味？終無了日。’諸禪客！要會麽？剔起眉毛有甚難，分明不見一毫端，風吹碧落浮雲盡，月上青山玉一團[③]。主張蕩盡一切執著，固是禪宗本來面目，然此一番言語，也難逃“更於他人舌頭上咂滄滋味”之譏。《續傳燈録》卷二三《泉州乾峰圓慧禪師》：“上堂。

① 《大正新脩大藏經》47/671b。
② 《大正新脩大藏經》47/681a。
③ 《大正新脩大藏經》51/616c。

'達磨正宗，衲僧巴鼻（根據，由來）。堪嗟迷者成群，開眼瞌睡。頭上是天，脚下是地，耳朵聞聲，鼻孔出氣。敢問雲堂之徒，時中甚處安置？還見麽？可憐雙林傅大士，却言"袛這語聲是！咄！'"①不過斥《心王頌》是心是佛之旨，表明其實處處無非佛道的義理，睥睨大士為旁門罷了。

溝壑於上述死拘達摩門户、排斥他脉的禪僧，保寧勇的品藻可謂心平氣和："大衆！傅大士此頌，古今不墜，一切人知。向此瞥地者固多，錯會者不少。玄沙云：'大小傅大士，袛認得箇昭昭靈靈。'洞山聰云：'且道衲僧家，日裏還曾睡也無？'此兩轉語。誰言世上無僊客？須信壺中别有天。保寧亦有一頌：'要眠時即眠，要起時即起，水洗面皮光，啜茶濕却嘴。大海紅塵處，平地波濤起。'呵呵呵呵呵，囉哩囉囉哩。"②

居士輩對《心王頌》"夜夜抱佛眠"一節，亦有兩種截然不同的品題。素與禪僧往來、自號"圓明居士"的清世宗雍正，雖以禪門救世者自居，其講評不過是拾玄沙唾餘罷了，毫不高明："如傅大士'夜夜抱佛眠，朝朝還共起。起坐鎮相隨，語默同居止'……如此語句，皆是袛識得個昭昭靈靈耳。"③其他則多認為"此佛者之語道為最親者"，極加青睞，並與儒家之説相較："'立則見其參於前也，在輿則見其倚於衡也'，'瞻之在前也，忽焉在後也'，取之左右逢其原也，此儒者之語道最爾者。"④"立

① 《大正新脩大藏經》51/626c。
② 《先覺宗乘》卷一《梁雙林善慧大士傅翕》引，《大日本續藏經》第貳編乙第21套第3册。
③ 《御選語録》卷二十五，頁521上。
④ 《指月録》卷二五《簽判劉經臣居士》，《大日本續藏經》第貳編乙第16套第3册。

則……”云云，乃孔子答門徒之言："子張問行。子曰：'言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦，行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里，行乎哉？立則見其參於前也，在輿則見其倚於衡也。夫然後行。'"① "瞻之……”云云，則源於顏淵論其師之語："顏淵喟然嘆曰：'仰之彌高，鉆之彌堅。瞻之在前，忽焉在後……雖欲從之，未由也已。'"② 劉經臣以其所引為"儒者之語道"，誤。而幻寄指劉氏佛道相混，却又帶有明顯的斥儒偏見，不足一哂："簽判不能於千峰寒色瞥地，遂帶累波羅提尊者入無尾巴猢孫隊中，輪轉流浪。悲夫！"③

---

① 《論語·衛靈公》。
② 《論語·子罕》。
③ 同上頁注④。

第六章　《行路難二十篇並序》

第一節　有關傅翕《行路難》的記載

《録》卷三中的《行路難二十篇並序》(簡稱今本《行路難》),在相傳為傅翕所創詩偈中篇幅最稱恢廣,影響亦甚為宏鉅。

與《心王傳語》一樣,今本《行路難》亦為衆多公私書目著録,衹不過名稱稍異於《録》而已。清錢東垣等輯釋、宋王堯臣等編次的《崇文總目》,卷五五《釋書類》有曰:"行道難歌一卷　傅大士撰。"[1] 宋鄭樵《通志》卷六七《藝文·釋家·頌贊》亦言:"行道難歌一卷　梁傅大士撰。"[2] 元脱脱等修《宋史·藝文志》,子部《道家類》附釋氏更將《行路難》與《心王傳語》並次:"傅大士《心王傳語》一卷,《行道難歌》一卷。"[3] 明焦竑編《國史經籍志》卷四上子類《釋家·偈頌》:"行道難歌一卷

① 頁172上。
② 册1,頁795下。
③ 頁98上。

梁傅大士。"[1] 以上書目並皆題作"行道難歌一卷","行道難"雖與"行路難"義旨無別,然既單獨著録,則應屬在樓穎編次本的各種改編本外風行者。《〔雍正〕浙江通志》卷二四六《經籍·子部·釋藏》"偈頌"類,依《宋史·藝文志》列"行道難歌一卷"於"心王傳語一卷"之後,亦謂"傅大士撰",顯然未睹原書矣。

以"歌"名單獨流行的傅大士《行路難》,據《録》中《行路難》第五章《明凡聖非一非二》"余既誠心學此述,聊抽拙抱作斯歌"之語而觀,很可能自該《行路難》成型時即已如此了,並非始於宋代書目。由於《録》卷三尚有《浮漚歌》,延壽《宗鏡録》卷二九又引援傅大士《三諫歌》和《示諸佛村鄉歌》[2],若僅著録為"歌"而不另加界定,是頗難判定此"歌"具體屬於哪一首的:《日本比丘圓珍入唐求法目録》載,圓珍(815~891)於福州、温州、台州、越州等地求得的經論,内中有"傅大士歌一卷"[3];《智證大師請來目録》"於福、温、台、越並浙西等傳得"的典籍中,亦有"傅大士歌一卷"[4]。按,"智證大師"乃日本醍醐天皇(897~930 在位)賜予圓珍的謚號。智證求法地域如此廣袤,則並是歌究竟於何地搜地亦難知矣。圓珍於大中八年(854)九月二日嘗有題記的《福州、温州、台州求得經律論疏記外書等目録》(此名乃後人所加。又稱"隨身目録")言,"傅大士歌一卷"乃"於温州永嘉郡求得"[5]。顯然,圓珍三種目録中的"傅大士歌一卷"當為同物,皆得之於永嘉。雖據此尚無曉此

① 册下,頁 1008 下。
② 《大正新脩大藏經》48/589a&b。
③ 《大正新脩大藏經》55/1100c。
④ 《大正新脩大藏經》55/1106b。
⑤ 《大正新脩大藏經》55/1093c。

"歌"究竟，然以上記載却也透露出，傅翕偈頌在九世紀中葉（圓珍仁壽三年入唐，留學五年後返日）已然越過東陽郡界而廣泛流佈於東南沿海地區了。陳祚龍《敦煌古抄〈梁朝傅大士頌金剛經〉之考證和校訂》以為，圓珍三次加以著録的"傅大士歌一卷"實際就是《梁朝傅大士頌金剛經》的祖本，却並未提出什麼證據[①]，顯屬臆想武斷之談。

稍早於圓珍，圓仁（793～864）承和五年（838）隨遣唐使入唐求法、宣宗大中元年（847）回國，其《入唐新求聖教目録》於"傅大士還源詩"下，緊接著着録"徵心行路難一卷"[②]。顯然，此一卷本"徵心行路難"圓仁本擬歸於大士名下。考《録》所收二十篇，亦講徵心，正表明"徵心行路難一卷"實即《録》中的《行路難》：第六章《明懲心性無染》除以"懲心"入章名外，尚謂"君不見，智人求心不求佛，諸法寂滅即貪淫。愛欲貪淫從心起，我亦懲心於不心。若也求心復不得，自然無處起貪淫"；第十章《明寂滅無心常行精進》亦曰"覺諸煩惱觀前境，但自懲心而却推。心本無根何有本，六塵五欲不能羈"。"徵"、"懲"通，徵心即制心。前曾言及，《行路難二十篇》成型時已有可能稱"歌"，而"録"所源自的八卷本，正産生於圓仁、圓珍來華的唐代；《浮漚歌》有唐一般著録為"浮漚篇"（最澄《傳教大師將來越州録》[③]），《三諫歌》、《示諸佛村鄉歌》又從未另見於目録；圓珍入唐略遲於圓仁，"傅大士歌"與"徵心行路難"皆是一卷：圓珍所得單行的"傅大士歌一卷"，很可能就是"徵

① 頁 484 至 485。
② 《大正新脩大藏經》55/1084a。
③ 《大正新脩大藏經》55/1059b。

心行路難一卷”，也即《録》卷三的《行路難二十四篇》。

圓仁圓珍之後，樓炤刊正八卷本以前，永明延壽《宗鏡録》引有五段傅大士《行路難》中的文字。卷三為明無所得即佛法，除徵用龐居士偈外，更添例證："所以傅大士《行路難》云，'君不見，諸法但假空施設，寂靜無門為法門。一切法中心為主，余今不復得心原。究撿心原既不得，當知諸法並無根。'"[①] 與今本《行路難》相較，所援實乃第十三章《明寂靜無照無得》的前數句，唯言辭稍異爾：心原，今本概作"心源"；撿，今本作"檢"；當知，今本作"豈知"。卷二九答"十方諸佛無盡教海廣大無邊，云何於十帙之中而言搜盡"之問時，稱引文字亦基本同於今本第三章《明心相實相》的前半部分："如傅大士《行路難》云，'君不見，心相微細最奇精，非作非緣非色名。雖復恬然非有相，若凡若聖已之靈。此靈無形而常應，雖復常應實無形。心性無來亦無去，緣慮流轉實無停。無覺覺此真常覺，方便鹿苑制尊經。'"[②] "無覺覺此真覺覺"，今本為"正覺此是真常覺覺"。"心性無來亦無去，緣慮流轉實無停"句，卷四九亦引之："傅大士云，'心性無來亦無去，緣虚流轉實無停。'"[③] "虚"乃"慮"之形誤。卷二九在援上述第三章前半部分後，復接引："又云，'能知此心無隔礙，生死虚妄不能羈！'"[④] 則延壽認為此亦是大士《行路難》矣。其實，這兩句也果然見於今本第八章《明本際不可得》。《宗鏡録》中另外一段文字僅稱"傅大士云"，未

① 《大正新脩大藏經》48/429c。
② 《大正新脩大藏經》48/585c。
③ 《大正新脩大藏經》48/707b。
④ 同注②。

言出自《行路難》："所以傅大士云，'君不見，自心非斷亦非常，普在諸方不入方。亦復不依前後際，又復非圓非短長。寂然無生亦無滅，非黑非白非青黄。雖復念慮知諸法，而實不住念中央。衆生入而無所入，雖趣六境實無傷。智者分别了知此，是故號曰法中王，"[1] 細而究之，實乃今本第一章《明非斷非常》的開端部分，然有異文：寂然，今本為"湛然"；非黑非白非青黄，今本為"非白非黑非青非黄"，顯然衍一"非"字，胡氏校録本作"非白非黑非青黄"正是也；趣，今本為"取"。應該説，《宗鏡録》徵用的《行路難》既大概與今本一致，則《行路難二十篇》至少在十世紀已然存在於樓穎編次本中，無論延壽援引還是後來樓炤刊正都並未作多少塗乙，今本尚基本上保持了唐末五代的面貌。

從龍津删潤本流出的印光較正本，頗異於《續藏》本《録》和胡氏校録本；而且，印光較正時顯然參照了茂本清源重梓本。印光本的異文，上編第二章第四節嘗有所臚列，此不復贅述，僅舉其可補《録》和胡氏校録本闕漏的一處：第二十章《明菩提微妙》結尾"行路難，路難非穢亦非净。是非雙泯還復存，泯存叵得見真性"，"泯存叵得見真性"句，其他兩本並無，唯藉印光較正本可復全璧爾。

陳祚龍《敦煌古抄〈梁朝傅大士頌金剛經〉之考證和校訂》曰，圓仁著録的"徵心行路難一卷""我怕它什九不是宗鏡録所引的'傅大士行路難'"，因此《行路難》上並未標"傅大士"三

[1] 《大正新脩大藏經》48/651c。

字，因《宗鏡録》所援實際就是《録》中，且文字完全相同[①]。圓仁目録未標“傅大士”，並不表明他所得“徵心行路難”就不是歸於傅翕名下，前已及之；而《宗鏡録》徵用者與今本大致契合——非完全相同——，却證明不了“徵心行路難”不是《宗鏡録》所引，因今本恰恰闡述有懲心玄旨也。

總之，今天能够知道的、託名傅大士《行路難》的版本，一是圓仁、圓珍所得《徵心行路難》(《傅大士歌》)單鈔本，二是《宗鏡録》曾部分引用的、十世紀流佈的樓穎編次本，三是宋元以來的《行道難歌》單行本，四即為今日尚可見的、出於宋代八卷本的幾個改編本。

第二節　從發抒的思想來稽考

一、傅翕禪法的影響

《行路難二十篇》於闡述“夫心性虛凝，量同法界”、“唯有無心質士，合此虛宗”的道理以後，明其著述之旨曰，“余既瞥聞，不能默已，抱愚竭智，聊述拙辭。雖不會妙理，然其語意大指，終歸自然。煩憒性迷，制斯遺慮。原高明正士，見者不嗤”；第五章《明凡聖非一非二》亦言，“余既誠心學此述，聊抽拙抱作斯歌”：二十篇似當出自一人之手。由於傅翕乃號“雙林樹下當來解脱善慧大士”，雖也自稱“我”(如《録》卷一“我得首楞嚴三味”，“我是現前得無生人”；卷二“我初悟道時，得少分宿

① 頁484。

命智通……"），却未見呼為"余者"，今本《行路難》又應不屬傅翕所撰。加之第十九章《明無覺精進》稱"若人不知如此處，不應稱名作比丘"，如今本乃傅翕命筆，是不會將其勸誡對象限於沙門的，因他自身即著白衣、徐陵碑和《録》卷一亦屢載其化導鄉親、傾伏居士乃至道冠事也。

《行路難二十四篇》雖非傅翕所創，其中却也流露出了大士禪法的蹤蹟。第十三章曰"飛禽走獸我能伏"，不僅類於《録》卷三《獨自詩》第一章"獨自山，茅茨草屋安。熊羆撩人戲，飛鳥來共餐"，也與傅翕飼虎的傳説（詳下編第十章第一節）頗為相契。而且，今本雖未言及"心王"，却仍肯定心乃成佛的關鍵：《序》謂心性"緣所不起，呼之為妙；言方不及，故號自然"，第十一章言"聖體無明不可説，為復方便名心神"，第十三章亦稱"一切法中心為主，余今不復得心源"。今本雖力倡凡聖無殊，不能差别對待，却仍然可以看出這乃傅翕"凡地修聖道，果地習凡因。常行無所踐，常度無度人"（《録》卷一）的發展：《序》稱心性"非凡非聖"，第三章《明心相實相》却謂心相"雖復恬然非有相，若凡若聖己之靈"，還是與《心王論》"莫言心王，空無體性，能使色心，作邪作正。……心性雖空，能賢能聖"有一致之處的；第十一章"見處凡情等諸聖，離斯求道更無真"，第十四章"了知真俗體非殊……凡夫妄見有差殊，真實疑心無彼此"，第二十章"不見聖果異凡情，分别聖凡還復倒"，實非"凡地修聖道"者所能言，倒正好是"果地習凡因"、也即成賢成聖後的境界。第五章《明凡聖非一非二》則專門論述凡聖關係，"君不見，煩惱茫然非是一，雖復非一亦非多。若能照知其本際，即是真身盧遮那。入於微塵亦無礙，無礙體寂遍娑婆。凡聖兩途非二

處，生死涅槃常共和。雖復强立和名字，只箇愛痴真佛陀。般若深空智非智，以無心意制衆魔。……行路難，路難心性實奇寬，貪欲本來常寂滅，智者於此可盤桓。”

屬大乘佛法常談的中道觀，在《行路難二十篇》中在處皆有滲透。龍樹《中論·觀因緣品》用“八不”對世界和人生作了概括：“不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。”[①] 吉藏《中觀論疏》卷一曰：“以觀此正因緣，不生不滅乃至不來不去，故此因緣，即是中道。”“八不即是三世諸佛方等要經。”[②] 今本《行路難》不僅章名直接取用八不正觀，如第一章《明非斷非常》、第五章《明凡聖非一非二》，《序》及各章正文中也屢及之：《序》“散合無方而非還非往”、“性寂虚冲，非一非兩”、“止之即為無量無窮之體，合之則非祇非雙”、“若乃幽微寂寞……非斷非常而二邊俱會”；第二章“自心非斷亦非常”、“湛然無生亦無滅”；第二章“識心即是無生法，非離生死有無生”；第三章“心性無來亦無去”；第四章“分别菩提非一異，恒同一體不相攜”；第五章“君不見，煩惱茫然非是一，雖復非一亦非多”；第六章“貪淫無起亦無滅”；第七章“净穢兩邊俱不依”；第八章“生滅不住不分離”；第十章“寂滅性中無有滅”、“無去無來亦無住”、“倒心去來無有實”；第十一章“若能了於無生死，便得消除生死雲”；第十四章“無去無來常不住，心神竭盡亦非無”；第十五章“常來常去實無遷”；第十六章“一切恬然無起滅”第十七章“如實無來亦無去，亦不的在六情中”。至於暗用中道觀的

① 《大正新脩大藏經》30/301c。
② 《大正新脩大藏經》42/5b&c。

章名和詩句，更不遑一一論列，現僅舉其倡言無分別智的三段：第四章《明無相虛融》“若心分別菩提法，分別菩提還復迷。若了此迷無分別，迷與分別即菩提”；第十四章《明三空無性》“行路難，路難頓爾難料理。凡夫妄見有差殊，真實凝心無彼此”；第十五章《明空有不違》“行路難，路難非空亦非有。有無雙遣兩俱存，俱存無遣亦無受”。

由於這種大乘空宗的東西早已由鳩摩羅什系統地介紹進中土，在承繼玄風、偏尚義理的南朝佛學界更是普遍；《録》卷一載大士所説偈，有“令趣涅槃，息而不滅……本無不生，今則不滅”、“得修無為八正道，齊超不二涅槃常”，卷二亦言“何故無退無生？為來無所從故。何為來無所從？為去無所至故”、“是故非世間非不世間，非涅槃非不涅槃，不縛不脱”，卷三確實可信的詩偈亦曰“法相並非雙，恒乖未曾各”（《率題二章》）、“觀法空不空，無起無生滅”（《五章詞》之三）：今本中的中道觀色彩雖不能免除後人塗抹的可能，却也無庸否定與傅翕的化語詩偈有契合之處。

更值得注意的是《行路難二十篇》中的“無生”旨趣。上編第三章第一節二曾經提及，傅翕不僅以無生至理教人，亦且有《無生義》偈頌；佛窟遺則參考大士此頌，又撰散文體的《無生義》，最澄、圓珍並嘗見之，《宗鏡録》且有徵引（如卷八九“《無生義》云，性自爾者，即是法性空，空即菩提。今生身命從過去貪取中生意，即是法性空”[1]。而今本《行路難》不僅《序》中曰“此非世間智辨照之所能及，是無生慧者之所深思”，另有

---

[1] 《大正新脩大藏經》48/902c。

數章亦道及此旨：第一章“行路難，路難微妙甚難行。若以無知照知法，現前證得本無生”；第二章“識心即是無生法，非離生法有無生”；第三章“又達五陰皆空寂，正慧無生制六情”；第十五章“世人稱譽涅槃妙，余道生死最深玄，既是無生之上忍，又是摩訶無礙禪”；第二十章“善達貪愛得無生，無明去來無動搖。”由於今本至少在十世紀已然存在，遺則又整理過樓穎編次本（詳本章第三節），故其中的“無生”義蘊，雖不能肯定實傅翕操觚而致，却起碼也是遺則所承襲的傅翕禪觀。

上引《序》未明言從誰“瞥聞”、“學此述”，然據今本第十一章“君不見，大士自觀身中法，身是如來净法身”之語，再參觀傅翕確嘗教人坐禪繫念數息、“又令觀身過患，厭離生死”（《録》卷二）的記載，應該說，不僅第一章的“大士”應指傅翕，且《行路難二十篇》的作者洵然間接稟受傅翕教澤矣。

二、牛頭宗風的投射

我們説今本《行路難》的“無生”旨趣有可能是遺則所綴，更因為今本中最令人矚目且貫穿始末的，乃其與《録》卷三泰半詩偈乃至整個《録》截然不同的牛頭無心觀念。

《行路難二十篇》反復使用了一個極重要的術語“無心”，可以説，整組《行路難》實際上並以“無心”為其靈魂。第七章曰：“無心捨離於生死，涅槃無心亦不追，涅槃無心即生死，生死無心般若暉。……善解於此無心藥，三有諸病盡能治。行路難，路難遣之而復遣，識此遣性本來空，無心終是摩訶衍。”無心可超脱於生死而得涅槃，無心又須藉般若方可達到也。第五章所申亦是這個意思：“般若深空智非智，以無心意制衆魔。”第二

十章“善達貪愛得無生，無明去來無動搖”，而能善達貪愛，恐又非精於般若深空而不可也。第十章且以“無心”人章名，曰《寂滅無心常行精進》。

今本中暗用及闡發無生心意者更夥，現略示大概：《序》“廣望則世界不容，息念則舉體皆同”；第一章“雖復念慮知諸法，而實不住念中央”；第二章“一心永斷於諸行，始復勤行於不行。一心非心亦非一，無一無心行不生”；第六章“智人求心不求佛”，“愛欲貪淫從心起，我亦懲心於不心。若也求心復不得，自然無處起貪淫”；第八章“强自生心是苦疲”，“能知此心無隔礙，生死虛妄不能羈”；第九章“行路難，路難心中非是心。寄語真修無念士，慎勿分別毀貪淫”；第十三章“一切法中心為主，余今不復得心源。究檢心源既不得，豈知諸法並無根”；第十四章“君不見，諸佛聖人心無礙……心於萬境不由居”，“抱朴澄神念無念，亦不分別滅無餘”，“息慮心空不捨事，名理言行不相扶。不依六塵心動搖，隨如無作順空虛。無去無來常不住，心神竭盡亦非無”；第十六章“顛倒分別並從心”，“智者求心無處所，茫然色相離貪淫”，“恒以空心而反照，無上佛道亦能任”；第十八章“了知煩惱無生想，即是如來坐道場”；第十九章“行路難，路難無令過諸念，無念之念乃為真，真念無真還自炎”。可以說，明了這種“無心”即心性本空之理，乃獲得解脱的關鍵。

無心方可到達涅槃彼岸，乃由於諸法實相本來空寂。《序》即開宗明義，反復申辯，闡述得十分清楚：“夫心性虛凝，量同法界，隨如絕相，無作無緣。湛爾常存而無住法，流滿世界而實理不遷，妙道歸空而普同萬有，法王御此而說金堅。故昔言欲顯其相，而復不為言之所詮。”“爾乃虛玄絕妙，空號坦蕩”、“性寂

虚冲，非一非兩"，"若乃幽微寂寞，難見難知"，"唯有無心質士，合此虚宗"。其他各章亦屢明此種義諦：第四章"内外身心並空寂，顛倒貪瞋何處安"；第九章"一切煩惱皆空寂，諸佛法藏在心胸"；第十章"君不見，寂滅性中無有滅，真實覺中無覺知，亦復無有無知覺，清虚寂寞離方規"；第十三章"君不見，諸法但假空施設，寂静無門為法門"，"諸法本爾誰人作，寂静無静亦無喧"；第二十章謂無上菩提和四大五陰"尋其體寂不應言，假為衆生立名號。若知名號即非名，解了衆生知佛教"。第三章以整章明心相究竟曰，"君不見，心相微細最奇精，非作非緣非色名"，"心性無來亦無去，緣慮流轉實無停"，"為度妄想諸邪見，令知寂滅得安寧"，"又達五陰皆空寂，無慧無生制六情。於兹六情還念滅，即是真了涅槃城!"第十七章亦對法性的體、用作了論説，"君不見，法性無知不可説，有漏無漏並虚通，雖復乖差作諸地，尋其本際盡皆同。亦復無同可同法，亦不以空持作空，若欲知斯殊妙道，但自窮搜五陰叢。如實無來亦無去，亦不的在六情中，即是無原真法界，湛然常存無始終。"

由"無心"即"心性本空"的基礎出發，當然主張絶觀忘守，既無照無看，也無心可守。"行路難，路難心中無所看"（第八章），"智者求心無處所，茫然色相離貪淫。了了分明何所見?猶如病眼睹空針"，唯"恒以空心而反照，無上佛道亦能任"（第十六章）。當然，今本並非一味反對禪觀，而是强調必須活潑潑地觀照，强調照而無照的中道。《序》"會之者豁冥昧，照之者朗迷蒙"之照，衹有無心質士方可，因為"此非世間智辨照之所能及，是無生慧者之所深思"；否則，雖然"廣照分明"，也不過"徒自明而自朗"罷了。第十章"覺諸煩惱觀前境，但自懲心而

却推"，其"觀"亦懲心於無心；第十五章"正士由心於是觀，不為八風之所牽"，也是"自心非心念非念"之照而已。第二章更闡述照而無照之義曰："君不見，真照分明性無照，通鑒坦蕩復無平。安住無明知明照，了達明照之無明。""若能慧心持本際，自得正道坦然平。性正心平無有正，假設平正引群生。"第十三章所論亦相當精辟："君不見，諸法但假空施設，寂靜無門為法門。""用此無根心照境，照之分明彌復惛，即此惛心還自照，正照之理未曾存。照之與境俱差異，是故智士不能論，世人狂狂强分別，無中照見亂精魂。若能智照亡非照，分別智照復還奔。"

這種中道觀點，也可用來解釋今本似乎矛盾的內容："大士自觀身中法，身是如來净法身"，其實就是要認識到"從來菩提為我匠，今使我為衆匠師。昔日千端外求佛，佛在衣中今始知"(第十八章)，而不要如世人"不事身中法身佛，穴穴（"兀兀"之誤。昏愚貌）向外禮浮圖，乍看而欲似精進，撿責身中皆並粗。用個粗心逞言語，不了真源由是愚"；至於如何求衣中之佛，當然是真照無照了。

絶觀忘守，無心以契諸法實相，自然無作無得了。第八章曰，"三界衆生乃迷務，於其實録是無為，亦復無此無為法"，"一切法中無有法，世人遑遽欲何為！"第十四章稱"不依六塵心動摇，隨如無作順空虛"，第二十章亦謂"於中無妄亦無真，祇用無為作微妙"。第十章"却尋緣心無所得，無緣心中緣復彌"、第十三章《明寂靜無照無得》"究檢心原既不得，豈知諸法並無根"，無得却又無不得："又亦不得非貪欲，無得不得妙難尋"(第六章)。

今本《行路難》呈現出的這些無心觀念，並非南朝禪僧傅翕所能具有，但却恰恰與亦產生於江南的牛頭宗的精神契合。《宗鏡録》卷九七："牛頭融大師《絶觀論》。問云：'何者是心?'答：'六根所觀，並悉是心。'問：'心若為?'答：'心寂滅。'""問：'何者為體?'答：'心為體。'問：'何者為宗?'答：'心為宗。'問：'何者為本?'答：'心為本。'"[①] 是以空寂為法性矣。卷四五："融大師云……有心中説無心，是末觀；無心中説無心，是本觀。""若身心本無，佛道亦本無，一切法亦本無，本無亦本無。若知本無亦假名，假名佛道。佛道非天生，亦不從地出，真是空心性，照世間如日。"[②] 是以無心契心性矣。《景德録》卷三○《牛頭山初祖法融禪師心銘》於"欲得心净，無心用功"後，稱"縱横無照，最為微妙。""將心守静，猶未離病。生死忘懷，即是本性。""雙泯對治，湛然明净。不須功巧，守嬰兒行。""菩提本有，不須用守。煩惱本無，不須用除。靈知自然，萬法歸如。無歸無受，絶觀忘守。"[③] 是並倡無照無守無得矣。由於法融的撰述並皆經過遺則整理，上舉以無心組織起來的禪觀，無妨亦視為遺則的主張。

須留意者，牛頭人士言"煩惱本無，不須用除"，言"心無異心，不斷貪淫。性空自離，任運浮沉"（《心銘》。參見中編第五章第三節），《行路難二十篇》亦極倡不斷貪淫、任運而行，這似乎並應歸於《心王論》、《心王頌》顯露出來的道信一系的矛盾禪風。（參見中編第五章）第六章曰，"余事貪淫為佛事，更無三

① 《大正新脩大藏經》48/941a。
② 《大正新脩大藏經》48/681b。
③ 頁617上&下。

毒橫相侵，若求出離還沈没，分别出没還復沈"，"我亦勤修三毒性，更不願求諸佛心"；第九章《明無斷煩惱》言，"君不見，文殊妙德非為遠，三障三毒即三空"，"一切煩惱皆空寂，諸佛法藏在心胸"，"諸佛如來住何所？並在貪淫愛欲中。今勸斷貪淫愛欲，但是方便化童蒙，貪欲本性真清净，假説空名名亦空"；第十四章稱，"所以安心不擇處，了知真欲體非殊"，"不壞於身隨一相，不斷貪淫而不拘"；第十八章《明不思議佛母》更謂曰，"君不見，愛欲貪淫諸佛母，諸佛世尊貪欲兒"，"無量痴心本是道，三毒四倒不思議"；……不正類於《心王頌》"萬類同真性，千般體一如"、"四生同一體，六趣會歸余。無明即是佛，煩惱不須除"？今本《序》曰，"常與世和而世法不染，欲是其體而亦不為俗之所牽"；第二章言，"若知諸緣性無起，隨心顛倒任縱橫"；第四章稱，"若捨塵勞更無法，喻若净華生淤泥，如來法身無别處，普通三界苦泥犁。三界泥犁本非有，微妙誰復得知蹊！"第四章《明三空無性》，終歸於隨情無作，"正使顛倒造五逆，隨情所作並歸如"，"不依六塵心動摇，隨如無作順空虚"；第十五章亦謂應超脱聲色之樂，任性隨情，"天樂自在無心戀，小小財色豈能纏！隨逢苦樂心無變，永别憶想忘憂煎。虚心無人無我所，任性浮沈如似顛"；第十九章《明無覺精進》更譬以妙喻曰，"隨風東西無我所，獨脱逍遥不繫舟，設使住時終非住，走遍十方而不流。不見我時於無我，善哉適性任沈浮"：這不又是《心王論》稱頌的"身生性海，好用無改，是故智者，放心自在"？

然而，雖然牛頭的任運而行實有鑒於道信，但今本《行路難》的主旨却為無心觀念，並未講觀心、守心的方便，故而這些闡述得遠較道信淋漓盡致的事貪淫為佛事、任情隨性的思想，還

是視為由無心而發出的牛頭禪風為佳。至於今本《〈行路難〉序》"心無狀而現形，雖有形而無象。……斯非物而有音，具大音而稀響"、第三章《明心相實相》"此靈無形而常應，雖復常應實無形"，極以《心王論》謂心王"無形無相，有大神力"，却不妨看作遺則增潤《心王論》時所受的影響。也就是說，今本很可能乃佛窟遺則所撰，《行路難二十篇》中的"余"即遺則自稱也。

《行路難二十篇》有兩點頗耐人尋味。其一，否定彌陀净土信仰。第十七章《明法性用平等》："行路難，路難苦樂何未央！時往西方無量壽，或復託化現東方。"託化現東方，指相傳託化山西五臺山顯靈說法的文殊菩薩，因第九章尚曰，"君不見，文殊妙德非為遠，三障三毒即三空"（文殊乃梵語 Mañsjuśrī 的音譯；妙德，正 Mañjuśri 之本義)。今本指《無量壽經》所倡的阿彌陀佛净土並未超脱苦樂輪迴，即使期生西方也不能盡除苦集；稱文殊信仰亦未得徹旨，倒還不如放任三障三毒：這應該與撰者宗仰大士有關，因他並未斥自稱彌勒示現的傅翕、並未抨彈彌勒净土也。

其二，華嚴宗的影響。今本不僅《序》中有"遮那湛然，無增無減"之語，公然顯揚大日佛，第五章亦言，"煩惱茫然非是一……若能照知其本際，即是真身盧遮那"。按，遮那、盧遮那並梵語 Vairocana 之音略，全譯乃毗盧遮那、毗盧舍那等，意為遍一切處、光明遍照或大日；屬報身佛，《華嚴經》所說蓮花藏世界（佛報身之净土）的教主。東晉佛馱跋陀羅舊翻六十卷《華嚴經》釋為"盧舍那"[1]，唐實叉難陀新翻八十卷本始譯"毗盧

---

[1] 《大正新脩大藏經》9/395 至 788。

遮那"[①]。但"盧遮那"的名號却早已見諸文獻，如劉宋曇摩蜜多譯《佛説觀普賢菩薩行法經》[②]、天台智顗的著述；且台宗並以毗盧遮那佛為法身佛[③]、法相家以之為自性身[④]、密宗以為理智不二的法身佛[⑤]：今本中的"遮那"、"盧遮那"字樣，以上諸家皆有可能羼入，似不可僅緣於八十卷本譯出後的唐代華嚴僧侶。細而考之，《行路難二十篇》中多有凸現華嚴宗教義之外，故其間淆雜的大日佛名，亦當至少是受華嚴宗薰染的人士所為：《序》"緣所不起，呼之為妙；言方不及，故號自然"、"隨如絶相，無作無緣"、第二章"若知諸緣性無起，隨心顛倒任縱橫"、第十章"却尋緣心無所得，無緣心中緣復彌"、第十五章"邪見非邊不離邊，顛倒分別亦非緣"，以法界（如來藏自性清净心）緣起之説來明現象之間的關係，正華嚴宗旨所在。該宗認為，世間、出世間一切現象均由"清净心"隨緣生起，各種現象圓融無礙。《華嚴一乘教義分齊章》："圓融自在，一即一切，一切即一。""一中多，多中一……一即多，多即一。"[⑥] 心性"緣所不起"却呼為妙，"諸緣性無起"而隨心縱横、"無作無緣"、無緣而緣，分別非緣，正華嚴的圓融境界。《序》"融事該羅而事之不攝，性非解脱，本無十纏"、"理無决定，無聽無聞，無而怳晃，生死坦蕩"、第十四章"息慮心空不捨事，名理言行不相扶"，以理事關係解説教義，認為二者一如，亦華嚴本色。應該説，今本

① 《大正新脩大藏經》10/1 至 444。
② 《大正新脩大藏經》9/389 至 395。
③ 《法華文句會本》卷二五，《卍正藏經》第 32 套第 4 册。
④ 《大乘法苑義林章》卷七《三身義林》，《大正新脩大藏經》48/358a 至 369b。
⑤ 《大日經疏》卷十六，《大日本續藏經》第壹輯第壹編第 36 套第 3 册。
⑥ 《大正新脩大藏經》45/503a 至 504b。

中的華嚴痕印，確實是在實叉難陀（652～710）聖曆二年（699）於佛授記寺翻畢八十卷《華嚴經》之後刻上的[①]。

上編第二章第一節嘗言之，宗密“集諸宗禪言為禪藏”[②]，其中收有傅大士的著述，且所擷乃世間已然流行的樓穎編次本和編次本之外的其他著述。考宗密元和二年（807）初謁遂州禪匠道圓出家；後參澄觀，觀許之為“毗盧華藏，能隨我游者，其唯汝乎！”，後人且尊他為華嚴宗五祖；其思想會通禪、教，撰著“皆本一心而續諸法，顯真體而融事理，超群有於對待，冥物我而獨運矣”[③]，又恰與今本折射出的圓融光環相契。然而，《行路難二十篇》中並非主流的華嚴因素，却非宗密混雜進去的，因他對所集諸宗禪言“有不安者，亦不改易”[④]，並未作過塗乙竄點也。

第三節　由《行路難》的源流來定位

一、古來僧侶的撰述

釋門運用《行路難》這種體裁者，自南朝以迄唐五代，見於墳籍的僅有數人。

《貫高僧傳》卷十七《周河陽僊城山善光寺釋慧命傳》：“初，命與慧思定業是同，贊激衡楚。詞采高掞，命實過之。深味禪

① 參見《宋高僧傳》卷二《唐洛京大遍空寺實叉難陀傳》。
② 《宋高僧傳》卷六《唐圭峰草堂寺宗密傳》。
③ 同注②。
④ 《禪源諸詮集都序》，《大正新脩大藏經》48/412b。

心，慧聲遐被。著《大品義章》、《融心論》、《還源鏡》、《行路難》、《詳玄賦》，通述佛理，識者成誦。文或隱逸，未喻於時，有注解者，世宗為貴。”其《行路難》或亦因涵義過於深邃吧，今已不傳。慧命的生活年代，道宣是書曰，“以梁大通三年辛亥歲（辛亥乃中大通三年〈531〉）生於湘沙長沙郡”，“以周天和三年（568）十一月五日……合掌而卒”：逝年雖與大士相仿佛，但由於屬早夭，非傅翕同代人矣。

宋郭茂倩《樂府詩集》卷七〇《雜曲歌辭》，編次有僧寶月《行路難》一首，其辭曰：“君不見，孤雁關外發，酸斯度揚越。空城客子心腸斷，幽閨思婦氣欲絶，凝霜夜下拂羅衣，浮雲中斷開明月。夜夜遥遥徒相思，年年望望情不歇，寄我匣中青銅鏡，倩人為君除白髮。行路難，行路難，夜聞南城漢使度，使我流淚憶長安。”[①] 寶月年代不詳，但其詩既次於鮑照之後，吴均、費昶、王筠及盧照鄰等人之前，要當屬蕭梁和有唐之間的緇衣。考鍾嶸《詩品》有言，“《行路難》是東陽柴廓所造。寶月嘗憩其家，會廓亡，因竊而有之。廓子齎手本出都，欲訟此事。乃厚賂止之。”[②] 故後代選本或題此詩為柴廓作。寶月是否竊名，終莫究之，但《詩品》記其事却表明寶月的生活年代不會晚於齊、梁。（據《梁書》[③]、《南史》本傳等[④]，嶸約卒於梁天監十七年(518)）應該説，《古今樂録》“釋寶月，齊武帝時人，善解音律”的記載還是比較可信的[⑤]。中華書局點校本《全唐詩》卷八〇八

① 册 3，頁 1001。
② 册上，頁 20 至 21。
③ 册 3，頁 694 至 697。
④ 册 6，頁 1778 至 1779。
⑤ 《玉函山房輯佚書》本。

收寶月此詩，注曰：“寶月，開元時，與無畏法師譯經十餘部。”[①] 善無畏（637～735）開元四年至長安，次年始奉詔譯經[②]，寶月是不可能預其事的。

《宋高僧傳》卷十九《唐昇州莊嚴寺慧忠傳》，稱牛頭六祖慧忠（683～769）亦有《行路難》：“忠著《見性序》及《行路難》，精旨妙密，盛行於世。”惜今亦亡佚。

《樂府詩集》卷七一録五代前蜀詩僧、禪月大師貫休（852～913）《行路難》五首[③]；景宋寫本《禪月集》則將前四首入卷四“古風雜言三十首”中，第五首歸卷一“樂府古題雜言三十首”[④]，似本有所分别。

郭茂倩書同卷又有僧齊己《行路難》二首：“行路難，君好看，驚波不在黤黮間，小人心里藏崩湍。七盤九折寒嶋崒，翻車倒蓋猶堪出，未似是非唇舌危，暗中潛毁平人骨。君不見，楚靈均，千古沉冤湘水濱。又不見，李太白，一朝却作江南客。”“下浸與高盤，不為行路難，是非真險惡，翻覆作峰巒。漆愧同時黑，朱慚巧處丹，令人長相識，欲畫白雲看。”[⑤] 據《宋高僧傳》卷三〇《梁江陵府龍興寺齊己傳》，己“性耽吟詠，氣調清淡”，“其如閑辰静夜，多事篇章，乃作《渚宫莫問篇》十五章以見意，且伺高〔季昌〕之命爾。己頸有瘤贅，時號‘詩囊’”。有《白蓮集》行於世。他在梁革唐命（907）之前已然小有聲望，後梁末帝朱友貞龍德元年辛巳（921）中，“禮己於龍興寺净院安置，給

① 册 23，頁 9120。
② 《宋高僧傳》卷二《唐洛京聖善寺善無畏傳》。
③ 册 3，頁 1012 至 1013。
④ 《四部叢刊初編》本，册 131。
⑤ 册 3，頁 1013 至 1014。

其月俸，命作僧正。非所好也。”陳垣《釋氏疑年録》卷五本於《白蓮集》詩句，定其“後唐長興（930～933）末卒，年七十三以上”[①]，則己當生於851年以前矣。

寶月詩發游子思歸、家婦望夫之情，齊己詩道人世險惡之意，均與相傳為傅翕所作的《行路難》涇渭歷歷，故而二僧即使別有《行路難》之作，當亦無涉於今本《行路難》。而貫休所撰，雖然《碧巖録種電鈔》嘗言“此一句是禪月《行路難》詩，雪竇引來用”[②]，似在禪門中流傳較廣，但現傳五首，或“口談羲軒與周孔，履行不及屠沽人”，斥世人言行相違、浪死虛生之罪；或“大道冥冥不知處，那堪頓得羲和轡”，指凡間“義不義兮仁不仁”而擬學長生之愚；或“父歸墳兮未朝夕，已分黄金争田宅。高堂老母頭似霜，心作數支淚常滴”，痛訴不曉孝義團孌之輩；或“道旁廢井生古木，本是驕奢貴人屋”，占明人生盡空之理：又並無預於《行路難二十篇》。

至於傿城慧命，其《行路難》雖早已湮滅，無以認識其思想，但《續高僧傳》本傳稱他嘗“據《華嚴》以致明道行”、就天台智顗出家的“長沙果願寺能禪師，修學心定”、更“終於河北遇〔慧〕思、邈兩師”而祛所滯，故應是定慧雙修的。再者，其“詞采高掞”之作，今尚可見保存於《廣弘明集》卷二九的《梁傿城釋慧命詳玄賦》[③]、卷二四的《幽林沙門釋慧命酬北齊戴先生書》以及《宗鏡録》卷九八援用的《融心論》，尚可藉之以窺慧命學問的一斑：“惟一實之淵曠，嗟萬相之繁雜”、“尋其淵

① 頁174至175。
② 轉引自《基本典籍綜合索引》，頁187右。
③ 磧砂藏本。

也……染净於此俱融"、"事若萬軫殊轍，理則千輪共規"、"觀無礙於緣起，信難思於物信"、"彼此異而相入，紅紫分而交映……"（《詳玄賦》），幾乎網羅了華嚴宗的主要内蘊；"夫一真常湛，徽妙於是同玄；萬聖乘機，違順以之殊蹟"、"方應濯足從道……四禪排疾。然後尋八正以味一真，解十纏而遣三患"（與弟子戴逵書），以禪定為初階，華嚴"一真"、"無礙"為悟道終極；"圓機對教，無教不圓"、"理心涉事，無事非理"、"無事非理，故事理雙絶"（《融心論》[①]），亦闡明的是理事關係和圓融無礙之境界。應該説，與他遍訪諸師、廣汲衆慧的經歷相吻合的是，融心乃其思想的核心；他所作的《行路難》，亦應以明華嚴宗旨、闡述圓融之義為鵠的。本章第二節二嘗言及，《行路難二十篇》雜揉了華嚴義趣、同樣亦講圓融無礙（再如，第五章"入於微塵亦無礙，無礙體寂遍娑婆"、第十一章"出入毛孔而無礙，愛取塵時不染塵"）。但二者之間的這種相似性，却並不表明慧命與今本有牽連：慧命本身即"學徒騰聚，名溢南北"[②]，雖為大士後輩，其《行路難》不可能如今本一樣明傅翕禪法、更不可能在南北朝即以己作襲大士之名；今本的主旨無心、無照、無得，慧命的傳記及著述中並皆無見。故而衹能將今本中與無心觀念契合得水乳交融的華嚴因素，歸於牛頭人士所滲揉。

《行路難二十篇》主要呈現了牛頭禪風，而牛頭六祖慧忠恰有《行路難》之作，這不能不令人格外措意。《宋高僧傳》本傳言，慧忠神龍元年（705）以經業見度後，"聞牛頭山〔智〕威禪

① 《大正新脩大藏經》48/943b。
② 《續高僧傳》本傳。

師襲達磨蹤、得佛法印，遂造山禮謁。”威“乃命入室付法傳燈，並委山門事”。忠著《見性序》、《行路難》，當在神龍元年之後。其《見性序》，後世不見著録；考《宗鏡録》卷九八於“牛頭山忠和尚”下援稱有三段問答，恐即是之：“學人問：‘夫入道者如何用心?’答曰：‘一切諸法本自不生，今則無滅。汝但任心自在，不須制止，直見直聞直來直去，須行即行，須住即住，此即是真道。經云，緣起是道場，知如實故。’又問：‘今欲修道，作何方便而得解脱?’答曰：‘求佛之人不作方便。頓了心原，明見佛性，即心是佛，非妄非真。故經云，正直捨方便，但説無上道。’又問：‘真如妙法理智幽深，淺識之徒如何得見?’答曰：‘汝莫謗佛，佛不如是説。一切諸法非深非淺，汝不自見，謂言甚深。若也見時，觸目盡皆微妙，何以高推菩薩、別立聖人！且如生公云，非曰智深，物深於智耳。此傷不逮之詞耳。汝其揀擇法，莫存取捨心。故云，法無有比，無相待故。夫經者，以身心為義。《華嚴經》云，身是正法藏，心為無礙燈，照了諸法空，名曰度衆生。’”[①]《見性序》所明，蓋亦“明見佛性，即心是佛”耳。(關於見性成佛，參觀《景德録》卷四《天台山雲居智禪師》所作分解[②]。雲居智乃遺則弟子，自能明了遺則之師慧忠的禪風)《宗鏡録》所引，不僅“任心自在”、“不作方便”、“觸目盡皆微妙”的思想合於託名傅翕所撰的《行路難》，而且用“緣起”名相、闡釋《華嚴經》無礙至理，顯示出慧忠亦精於華嚴宗義。——倘今本《行路難》果真為慧忠所作，其中揉合的華嚴因

① 《大正新脩大藏經》48/945b&c。
② 頁54上、下。

素自亦不難理解了。需注意者，牛頭宗從初祖法融即兼習華嚴義旨，可見融匯華嚴乃其宗風：唐惠祥《弘贊法華傳》卷三載，法融“後依第（‘茅’之形誤）山豐樂寺大明法師，聽三論及《華嚴》、《大品》、《大集》、《維摩》、《法華》等諸經”[①]；日僧圓珍《福州溫州台州求得經律論疏記外書等目録》著録有牛頭人士的上下兩卷“華嚴經私記兩卷”[②]，興福寺沙門永超集《東域傳燈目録·弘經録一·華嚴部》並謂此乃“牛頭融、牛顯惠融珍（?）”所述[③]。

如果説慧忠與傅翕尚無瓜葛的話，其弟子遺則與大士則有確實的蹤蹟可覓。《宋高僧傳》卷十《唐天台山佛窟遺則傳》曰：“善屬文，始授道於鍾山，序集融祖師文三卷，為寶誌釋題二十四章，《南游傅大士遺風序》，又《無生》等義。凡所著述，辭理粲然。其他歌詩數十篇，皆行於世。”其《南游傅大士遺風序》，内容無從知曉，然既屬序《南游傅大士遺風》，要當不出顯彰大士禪法禪德的吧，何況他又疏解大士《無生義》呢。

《入唐新求聖教目録》載傅翕《還源詩》[④]，《傳教大師將來越州録》亦記“傅大士還〔源〕詩十二首一卷”[⑤]；《智證大師請來目録》有署名佛窟的“還源集三卷”[⑥]，當與智證《日本比丘圓珍入唐求法目録》“還源集三卷”[⑦]、《惠運禪師將來教法目録》

① 《大正新脩大藏經》51/18c。
② 《大正新脩大藏經》55/1095c。
③ 《大正新脩大藏經》55/1147a。
④ 《大正新脩大藏經》55/1084a。
⑤ 《大正新脩大藏經》55/1059b。
⑥ 《大正新脩大藏經》55/1106b。
⑦ 《大正新脩大藏經》55/1100c。

"還源集一部三卷"[①] 和《惠運律師書目録》"還源集一部三卷"[②]同屬一物：遺則與傅翕著作名稱上的這種相應關係，自又顯出遺則嘗承襲大士禪法。松崎清浩《傅大士〈行路難〉の傳承》謂《還源集》乃慧忠的著述，後世方誤傳為遺則所作[③]，恐不確，因《智證大師請來目録》已明歸佛窟，且《宋高僧傳》亦未言慧忠有此種撰著。

遺則與傅翕禪學實有一致性，這在他詮解大士《無生義》詩偈的《無生義》中體現得最為顯豁："《無生義》云，經云持經猶如虛空者，非是斷空，爾時猶有妙神，即有妙識思慮"（《宗鏡録》卷八[④]），"傅大士稱為妙神，亦云妙識"（卷九[⑤]），妙神説應源自傅翕（松崎清浩上文曰，妙神乃法融的主張，誤）；"故《無生義》云……乃至師主姓傅，傅性身内覓不得，身外覓不得，中間覓不得，當知傅姓是空"（卷八[⑥]），更徑向大士執弟子體矣！延壽《萬善同歸集》卷中："《無生義》云……又云，'凡地修聖道，果地習凡因。'未具佛法，亦不滅受而取證也。"[⑦] 是在其著述中直接援引《録》卷一亦有的傅翕答沙門"大士今日大耶？後日大耶？"之問所説詩偈"凡地修聖道，果地習凡因。常行無所踐，常度無度人"，遺則當日定然細覽樓穎編次本。

《宋高僧傳》卷十遺則傳曰，"則既傳忠之道，精觀久之，以為天地無物也，我無物也，雖無物未嘗無物也。此則聖人如影，

① 《大正新脩大藏經》55/1089a。
② 55/1091b。
③ 頁 180 上。
④ 《大正新脩大藏經》 48/459c。
⑤ 《大正新脩大藏經》 48/461c。
⑥ 《大正新脩大藏經》 48/459c。
⑦ 《大正新脩大藏經》 48/972b。

百姓如夢，孰為生死哉！至人以是能獨照，能為萬物主，吾知之矣。”天地無物、我無物，雖無物未嘗無物，乃是對於《老子》“有物混成，先天地生，寂兮寥矣，獨立而不改”的發展；以法性的本空而為萬物主，語句又何其似於大士《法身頌》之二“有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不遂（逐）四時凋”！遺則“精觀”，又必藉大士禪法矣！（關於傅翕妙神説和《法身頌》，參觀下編第十章第三節）

佛窟遺則既善文，整理過法融著作，又能詩，故有理由認為慧忠《見性序》、《行路難》也經過其潤飾，至少也應精熟吧。《宗鏡録》卷八“《無生義》云……《華嚴經·性起品》作十種譬喻，明法身佛有心”[①]，卷十一“《還原集》云……《華嚴經》云，色經論、受想行識經論；若隨自意語，亦得云眼經論、耳鼻舌身意貪瞋痴經論”[②]，稱援《華嚴》以明義旨；《宗鏡録》卷六五“《還源集》云，聖人有兩種用心：一、不見一切物皆空，唯見於空，不見一切物；二、見一切物即空，了了見一切有”、“得其妙性起照，照見一切”、“常見見性”、“内外圓明，廓周法界”[③]，倡言無心、無照、見性、圓融：可見他稟受了法融、慧忠等人的揉合無心觀念和華嚴法界觀的禪風。這不僅可以用來解釋遺則與慧忠言行的一致、推斷遺則可能整理過慧忠《行路難》，亦且可以詮説今本《行路難》貌似矛盾的風格。

特别是《還源集》中出現了“毗盧遮那”一詞，“亦名毗盧遮那無障礙眼，圓滿十方照見一切佛刹，即此義也”（《宗鏡録》

① 《大正新脩大藏經》48/459c。
② 《大正新脩大藏經》48/476c。
③ 《大正新脩大藏經》48/780a。

卷六五[①])，顯示出遺則的思想更近於今本《行路難》。遺則的學說儼如《行路難二十篇》之處，尚頗不少："《無生義》云……故言性空，異於虛空；佛性是空，諸佛法身不空"（《宗鏡録》卷八[②])，正似今本《序》"妙道歸空而普同萬有"、第十三章"諸法但假空施設，寂靜無門為法門。一切法中心為主，余今不復得心源"；"《無生義》云，……故知諸見從有心而生，佛土無心故不見天子，天子有心而不生念；故言不見佛土，便成不異：故知有心無心俱空"（《宗鏡録》卷四五[③])，實為今本"無心"的底蘊；"如《無生義》云，衆生身中有涅槃，即是末中含有本；衆生是涅槃家用，即是本中含有末。貪欲即是道，即是末中含有本；貪欲即是道家用，即是本中含有末"（《宗鏡録》卷五[④])，持論切乎今本第六章《明懲心性無染》"諸佛善得於三毒，衆生虛妄不能任。我亦勤修三毒性，更不願求諸佛心"。"如《還原集·自他觀門》云……無心究竟道，法法自然平，平處亦無平，無平作平説"（《宗鏡録》卷五四[⑤])，則並言辭亦與今本第二章一般矣："真照分明性無照，通鑒坦蕩復無平"，"若能慧心持本際，自得正道坦然平。性正心平無有正，假設平正引群生"。

嘗試言之，雖然牛頭慧忠的禪學思想頗有契合今本《行路難》之處，且慧忠本人又嘗撰作《行路難》，但今本中呈露的傅翕禪法痕蹟、今本稱"大士自觀身中法"，却無法從慧忠那裏得到合理的詮解，因尚未見他習用大士禪法的記載也。相反，佛窟

---

① 《大正新脩大藏經》48/780a。
② 《大正新脩大藏經》48/459c。
③ 《大正新脩大藏經》48/681b。
④ 《大正新脩大藏經》48/441b。
⑤ 《大正新脩大藏經》48/730c。

遺則不僅非常詳稔傅翕撰著、稟承其禪學，亦且訓釋《無生義》、用大士詩偈以名自己的集子，甚至直呼大士為“師主”；遺則著述中的思想乃至用語又更契合《行路難二十篇》，顯得更有證據一些；由他汲取大士學説、闡述本宗宗風而著《行路難》，自是情理中事。當然了，遺則操觚時，定然參照過慧忠之作。

最澄（767～822）延曆二十三年（804）入唐，旋於翌年返日，記其所得有《雙林大士集》一卷二十紙、《傅大士還〔源〕詩十二首》一卷、《浮漚篇》一卷、《無生義》一卷、牛頭法融《絶觀論》一卷、天台佛窟和上書法一枚真蹟等（《傳教大師將來越州録》[①]）。考最澄是以“入唐請益天台法華宗還學生”的身份來中土的，嘗從天台山脩然受牛頭禪法；《宋高僧傳》卷十遺則傳曰，遺則“遂南游天台，至佛窟巖……一坐四十年”，庚戌年卒，“凡則二十歲為僧，臘五十有八而終”，可知其生於天寶十二年（753），卒於太和四年（830）。《景德録》卷四《天台山佛窟惟則禪師》載，則“唐元和中法席漸盛”[②]，故其逝年當為元和之後的庚戌歲），最澄入唐時正坐禪於天台；傳教大師攜歸的遺則真蹟（《宋高僧傳》言，則“始從張懷瓘學草書，獨盡筆妙”）、《無生義》等典籍，當得自遺則。也就是説，《無生義》乃遺則五十三歲以前的撰述。（關口真大《達磨の研究》第五章《達磨と禪宗》第三《佛窟遺則と詩歌》曰，《無生義》撰於三十三歲以前，最澄年幼十一歲[③]。此蓋誤《宋高僧傳》的“臘五十八歲”為壽年也，又錯算二人間的實際年齡差（十五歲）值得注意的

---

① 《大正新脩大藏經》55/1059b。
② 頁53下。
③ 頁352至354。

是，遺則既已疏大士《無生義》偈，《雙林大士集》、《傅大士還〔源〕詩十二首》當亦得自於他、當亦已遭潤飾。《行路難二十篇》和《宋高僧傳》提及的《南游傅大士遺風序》並不見於最澄目録，又表明它們乃最澄歸國後所作。

遺則何以在其禪居天台的四十年間顯揚大士禪法？這恐怕應從兩個方面來解釋。其一、天台人士的薰陶。《録》卷一曰，紹泰元年（555）九月十五日，大士弟子、比丘法曠於始豐縣天台山燒身滅度，可見大士早即在天台山有影響矣。再者，台宗禪僧一貫認為，傅翕乃以三觀一心、四運推檢而為心要，與本家止觀教門正相契合（六祖荆溪湛然（711～782）《止觀義例》卷上[①]）；天台五祖左溪玄朗（673～754），又為大士六代孫[②]；最澄《内證佛法相承血脈譜·天台法華宗相承師師血脈譜》，列傅翕於鳩摩羅什之下、北齊慧齊之前，更以之為台宗列祖[③]：遺則處於這種普遍尊崇大士的氣氛下，自亦不免深受感染。而天台山宗仰傅翕，又為遺則學習、闡釋和播揚大士禪法提供了良好的環境。其二、牛頭宗風的産物。牛頭一系素倡廣融調和，《續高僧傳》卷二一《唐潤州牛頭沙門釋法融傳》以"融"概括法融的思想特色曰，"覽其指要，聊一觀之，都融。融實斯融，斯言得矣。"遺則承繼祖師而廣泛汲取他宗别派的觀點，顯屬自然。也許正是由於"融"吧，遺則的勢力不斷壯大，終至别成一派："故元和已來，傳則道者又自以為佛窟學，'佛窟'之號自則始

① 《大正新脩大藏經》46/452c。
② 《宋高僧傳》卷二六《唐東陽清泰寺玄朗傳》。
③ 《傳教大師全集》第一，頁24至27。

也。"[①]

總之，似乎可以這樣説，《行路難二十篇並序》乃佛窟遺則於最澄返日後始撰；他既曾搜集整理法融、寶誌的著述，訓釋《無生義》詩偈，潤飾過《雙林大士集》和《傅大士還〔源〕詩十二首》，則對其時流傳的整個樓穎編本（《雙林大士集》乃内中述行蹟或化語的散文部分）定然作過整理。——正是在整理的過程中，他將自己的作品羼雜進了樓穎編次本。

順便提一下，列寧格勒藏敦煌寫本列一四五六號有署名王梵志的"心本無雙無隻"詩一首："心本無雙無隻，深難到底淵洪。無來無去不住，猶如法性虛空。復能生出諸法，不遲不疾容容。幸願諸人思忖，自然法性通同。"此照今本《序》"乃是無色之色，恬靜淵洪，止之即為無量無窮之體，合之則非隻非雙。一起普周萬國，無遲無疾，而容不容"一節，二者的關鍵性詞語"無雙無隻"/"非隻非雙"、"淵洪"、"不遲不疾容容"/"無遲無疾，而容不容"，簡直如出一轍！列一四五六號尾題"大曆六年五月　　日抄王梵志詩一百一十首；沙門法忍寫之記"，顯示出該詩至少在大曆六年（771）即已流佈世間。由於今本數十載後方始創撰，應該説，遺則當初命筆時，尚廣泛涉獵了其他僧侶的作品。(參見項楚師《王梵志詩校注》第三五三首[②])

關口真大認為，從今本《行路難》强調無心的思想來看，歸於慧忠所作較為妥當；本來屬慧忠之作，到了永明延壽或更早至圓仁入唐之時，遂傳説為傅翕撰述了。至於後世何以有此誤傳，

① 《宋高僧傳》卷一〇遺則傳。
② 頁823至825。

他指出原因大致有二：一、慧忠《行路難》雖"精旨妙密，盛行於世"（《宋高僧傳》卷十九本傳），但由於其弟子遺則與大士關係非同凡響，故而逐漸被誤歸於傅翕名下。雖然這種誤傳至少在延壽的時代即已存在，《行路難二十篇》却僅是單獨流佈而已，直到宋紹興十三年（1143）樓炤刊正八卷本，方將之併入四卷本。自此以後，今本方被普遍信為傅翕之作矣。二、延壽與慧忠間相隔兩百餘載，時光的蒙蔽使得慧忠《行路難》被誤安置大士頭上。特別是，與禪宗有關的類似事例頗為不少，故不足為怪。即便是圓仁入唐時已有此傳説吧，時距慧忠也已百數十歲矣[①]。

今本究竟撰者應該是誰，前面已詳論之，現僅談談後世誤傳之説不可從。慈覺大師圓仁本最澄弟子，又是慕師行始入唐求法，他來中土，必盡力搜集與牛頭人士關涉甚切的傅翕著作；《入唐新求聖教目録》次"徵心行路難一卷"於"傅大士還源詩"後[②]，實已視之為大士之作；圓仁入唐，遺則辭世尚未及十載；"徵心行路難"屬傅翕之作，實乃遺則在世前後較為普遍的看法，並非後世因遺則與大士關係密切、因時光的流逝始如此也。據《宋高僧傳》，遺則雖然兀然枯坐四十年，"大官名侯齎書問訊檀捨，則未嘗有報謝；禮拜者未嘗而作起"，似乎弘化不廣；但既然傳其道者"又自以為佛窟學"[③]，《景德録》又為其法嗣雲居智立傳[④]，應不乏傳人；圓仁攔歸的大士撰著，當得於遺則弟子。這又表明不僅今本原名"徵心行路難"，且託名傅翕也是遺則所

① 《傳　傅大士作の〈行路難〉について》；《達摩大師の研究·〈行路難〉（敦煌出土）と傅大士》，頁 365 至 390，頁 461 至 469。
② 《大正新脩大藏經》55/1084a。
③ 卷一〇遺則傳。
④ 卷四，頁 54 上、下。

為也。明確地將今本署名傅翕，的然始自《宗鏡録》。但既然延壽所援與《録》幾無差別，《宗鏡録》又稱用了《録》中尚存的其他詩偈如《還源詩》、《獨自詩》，稱用了已為樓炤刊正掉的、原屬樓穎編次本的《三諫歌》、《示諸佛村鄉歌》等（參見上編第三章第一節），則所援《行路難》定然出自經過遺則整理的樓穎編次本；雖然圓仁攜歸者乃單行鈔本，《行路難二十篇》却並不是樓炤刊正時始羼入也，何況炤所病者為"文繁語俚"，實不可能再令之煩冗也。

二、《行路難》的文體特徵

《行路難》體詩歌，除少數衲子的嘗試外，俗世更頗有創撰。這些緇衣白服者的作品，一部分被搜集進了陳徐陵《玉臺新詠》卷九[①]、宋郭茂倩《樂府詩集》卷七〇和七一的《雜曲歌辭》[②]、李昉等人《文苑英華》卷二〇〇"樂府"[③]。下面即以《樂府詩集》所庋為例，從文體特徵方面來談談今本在《行路難》這種體裁中應處的位置。

《行路難》體一般多用"君不見"、"行路難"等搶眼的詞藻，但也有相當一部分詩作並無什麼明顯的言辭特徵。概而言之，可析為如下四大類：

A. 詩中僅出現"君不見"者。這又可別為三種：Aa、以"君不見"起始。這種類型的《行路難》最夥，現傳最早的鮑照《行路難十九首》中有好幾首即如此；至於時代，更是跨越了南

---

① 頁 234 至 236、239 至 240、241 至 242、248 至 249。
② 册 3，頁 997 至 1016。
③ 册 2，頁 987 下至 992 下。

朝和隋唐。除詩篇打頭的“君不見”三字外，或通體七言（盧照鄰、崔顥之作），或僅一句三言、餘者並為七言（高適三首之一），或五、七言夾雜（吴均四首之四），或三、五、七言揉合（鮑照十九首之十六），或同一篇中竟以三、五、七、九言相參差（鮑照之十）。另有“君不見”連續出現兩次者，即所謂的叠句式（鮑照之五、十一、十五）。Ab.“君不見”位於中間部分。如李白三首之三和張藉之作。Ac.“君不見”收尾。如柳宗元三首之二、貫休五首之一。B.詩中僅有“行路難”者。“行路難”一般出現在尾部，且重叠（貫休五首之三），以之開篇者僅見兩例（聶夷中之作、齊己二首之二。翁綬之作以“行路艱難不復歌”起，言辭稍異）。C.以“君不見”打頭、結句中有“行路難”者。這是《行路難》體式更趨嚴密化的產物，除寶月之作外，都出現在唐朝，如顧況三首、貫休五首之二，而以駱賓王二首篇幅最屬宏大。C及B中“行路難”在結句部分者，或“行路難”僅出現一次，或接連兩次；或依句式作“行路難，路難……”，“路難……”多為七言，偶作五言。李白三首之二，“君不見”出現於中間，結句為“行路難，歸去來”；齊己二首之一以“行路難”起、以“君不見，楚靈均，千古沉冤湘水濱。又不見，李太白，一朝却作江南客”終：格式並異於C，却顯得更為活潑。D.詩中無“君不見”、“行路難”字眼，僅由標題定其體者。他們或通為五言（王昌齡之作），或全屬七言（王筠之作、柳宗元三首之三），或以七言為主而雜以三、五、六言（鮑照之四、之六），全屬七言者最普遍。

綜上所述，《行路難》一般以有明顯語言特徵者最多；而僅由詩題辨其體者，逐漸多用五言、七言，雜言極為罕見：這種古

老詩體的篇章句式日趨齊整，以“君不見……行路難，路難……”為主流的體式在唐代已基本確立，其內容也漸次越出了樂府的範圍。

《録》卷三的《行路難二十篇》，乃典型的C類：並以“君不見”起句，銜以句數不等的七言（唯第十九章例外。詳下），再用“行路難，路難……”結尾。“君不見”以後的七言主體部分，第一、二、十四章為二十二句，第三、四、六、七、八、十一、十二、十三、十五、二十章為二十句，第五、十六章為十四句，第九章十八句，第十章二十四句，第十二章十七句，第十七章十二句，第十八章十六句。——第十九章《明無覺精進》始以“君不見，正心諸佛子”，後接七言二十一句以為主體，與他章格式皆異，必誤。考印光較正本《傅大士集》始以“君不見，正心修行諸佛子”，雖不曉何據，然其句式則令人首肯。“路難……”，十九章皆七言三句，唯第二十章七言兩句，顯然有脱闕。印光較正本末尾多出“泯存叵得見真性”句，正存原貌，足可寶視。可以看出，今本各章由三部分組成，結構幾一，歌行體的自由僅僅體現在七言主體的句數多少而已；而二十章又是有機地組合而成：表明它比寶月、駱賓王之作更為成熟，倒與顧況三首頗為接近。也就是説，今本從文體特徵來看，亦應屬中唐時期的作品。

需要指出的是，顧況三首，“君不見”後的主體除其一為五言一句加上七言七句外，其二、其三並為七言八句，規模遜於今本；結尾部分，《樂府詩集》其一為“行路難，行路難，生死皆由天。秦皇漢武遭下脱，汝獨何人學神僊，”其二作“行路難，行路難，何處是平道。中心無事當富貴，今日覺君顏色好”，其三乃“行路難，行路難，昔少年今已老。前朝竹帛事皆空，日暮

牛羊古城草"，並重疊"行路難"[1]，實誤。考慮到文氣及體裁的時代因素，當作"行路難，路難生死皆由天……"、"行路難，路難何處是平道……"和"行路難，路難少年今已老"方是，蓋因時光流逝之故，後人誤衍"行"而致也。這種訛舛，郭茂倩書中尚有兩處：貫休五首之二"……行路難，行路難不在羊腸裏"[2]，乃"……行路難，路難不在羊腸裏"之誤；駱賓王《從軍中行路難》二首之一，"……行路難，行路難歧路幾千端……"[3]乃"……行路難，路難歧路幾千端……"之謬。

《行路難》的起源及詩體的本意，《樂府詩集》卷七〇"樂府解題"曰："《行路難》，備言世路艱難及離別悲傷之意。……按《陳武別傳》曰，武常牧羊，諸家牧豎有知歌謠者，武遂學《行路難》。則所起亦遠矣。唐王昌齡又有《雙行路難》。"[4]陳武生於公元一七八年，卒於二一五年，是東漢末葉民間已有《行路難》歌謠矣。《晉書》卷八三《袁山松傳》："初，羊曇善唱樂，桓伊能挽歌，及山松《行路難》繼之，時人謂之三絶。"[5]山松(？～401)已較陳武晚百餘歲，倒與南朝宋之鮑照(414～466)近一些。而鮑照《行路難》十九首已相當成熟[6]，《行路難》體為文人擬作而採入樂府，當更早。值得注意的是，《行路難》本為可詠唱的歌謠體，《晉書》、《樂府詩集》已明言之，而《太平廣記》卷四八九引《冥音録》却提及無詞的純曲：廬江尉李侃外

---

① 册3，頁1009。
② 册3，頁1013。
③ 册3，頁1015。
④ 册3，頁997。
⑤ 册7，頁2169。
⑥ 《樂府詩集》卷七〇，册3，頁997至1001。

婦崔氏之長女，感得崔氏亡妹范奴授箏藝，一日獲十曲，“曲之名目，殆非生人之意。聲調哀怨，幽幽然鴞啼鬼嘯，聞之者莫不歔欷。曲有……《行路難》正商調二十八疊……”[①] 此蓋由民謡演化而來也。俗世擬作《行路難》詩，或如鮑照發抒不得志之鬱結，或如賀蘭進明描摹思婦之幽怨，或如李白嘆人生之艱辛，或如駱賓王詠從軍之辈苦，雖多為鬱悶的調子，却也閃現了絲絲亮色；王昌齡《變行路難》於“向晚横吹悲”外，亦道“封侯取一戰，豈復念閨閣”，並非一味地酸楚。至於釋門用此體者，除寶月狀寫客子思婦、齊己著墨小人之態等少數例子之外，大都以解説佛理、指點迷津為鵠的，道及悟明超脱之艱難。

今本《行路難》雖然篇幅宏大，發明的又為牛頭宗旨，却仍應看作是襲用樂府《行路難》的C類、從民間歌謡衍生而來的，其喻意仍然是古來《行路難》詠嘆坎廩不順遂的賡續：《序》“若乃幽微寂寞，難見難知”、“此非世間智辨照之所能及，是無生慧者之所深思”，即便“抱愚竭智，聊述拙辭”而述斯篇，亦“不會妙理”；各章更屢以行路艱難譬修道之難成，“行路難，路難微妙甚難行”（第一章），“只箇心賊獨難治”（第十三章）、“行路難，路難頓爾難料理”（第十四章）……

第四節　敦煌寫本《行路難》

在敦煌莫高窟藏經洞發現的近五萬卷遺書中，非常幸運地存在著數種《行路難》體詩偈，有助於我們更深入地了解遺則撰述

① 册10，頁4021至4022。

而託名傅翕的《行路難二十篇》。

商務印書館編《敦煌遺書總目索引·索引部分》六畫“行部”無“行路難”，十五畫“行部”並“徵”字亦無見[①]。然而，第一，劉銘恕《斯坦因劫經録》著録三〇一七號的内容為《五更轉》、《勸諸人謁》、《行路難》[②]；第二，王重民編《伯希和劫經録》著録三四〇九號的内容曰，“此卷當是記一文字游戲，應予應視。記一人在五蔭山中逢六個禪師，每禪師先各作一偈，又各作一《五更轉》。於是逢者作《行路難》”[③]（原文無標點）。是遺書中本有《行路難》矣。第三，斯二六七二號，《斯坦因劫經録》載為“禪師與女人問答詩擬”，另加説明：“此卷較他號及北京海字 51 號為完美。後有論戒律文斷片。”[④]《敦煌寶藏》題曰“禪師與少女問答詩”[⑤]。查該卷中女子贈禪師詩有云，“行路難，路難心中本無物。祇為無物得心安，無見心中常〔見〕仏”，正《行路難》體 C 類矣。再者，上節乙曾言，C 類駱賓王、顧況、貫休諸人詩作的某幾首，末尾“行路難，行路難……”當改為“行路難，路難……”式，惜未舉實證，而此斯二六七二號正堪作唐代《行路難》這種體式的證明。第四，斯六〇四二號，劉銘恕先生録為“禪詩”，並加説明道，“存五、六、七三首，起句為君不見”[⑥]；黄永武主編《敦煌寶藏》及《敦煌遺書最新目録》，並題為“佛經”[⑦]：原卷雖殘闕，然觀其皆以“君不見，無心

---

① 頁 405 右。
② 見《敦煌遺書總目索引》，頁 171 右。
③ 見《敦煌遺書總目索引》，頁 286 右。
④ 見《敦煌遺書總目索引》，頁 163 右。
⑤ 册 22，頁 182 下。
⑥ 見《敦煌遺書總目索引》，頁 234 右。
⑦ 册 44，頁 690 下；頁 216。

……”起頭（“無心……”為五言句）、續以七言數句、用“行路難，路難……”收尾，故初步尚可斷定亦屬《行路難》的C類，非“佛經”。第五，伯二五五五號，《伯希和劫經録》記為“殘詩文集”，論其内容曰：“匯録吐蕃侵略敦煌時代文件，（如為肅州刺史劉臣璧答南蕃書），及陷蕃者之詩。亦有在敦煌地方通行之詩文，如劉商胡琴十八拍、劉長卿酒賦等。此卷極重要。”[①]《敦煌寶藏》亦題為“殘詩文集”[②]。本卷有《明堂詩》一首，起以“君不見，明堂基止至黄泉，寶蓋猶來傚遠天”，中間為七言十句，殿以“行路難，路難明堂在殿前。李家定得千千歲，聖主還同萬萬年”，顯然，亦正是《行路難》體C類。第六，另外，日本龍谷大學藏敦煌寫本有《行路難》，僅存第八至十六首，亦是標準的C類；《敦煌遺書總目索引·敦煌遺書散録》據《昭和法寶目録》而編《日本龍谷大學圖書館所藏敦煌遺籍目録》，内中不見此寫本[③]。第七，《敦煌寶藏》列 D_X 〇六六五號殘卷《徵心行路難》，存第八至十一首的部分[④]。

以上卷子，除斯三〇一七、伯三四〇九外，原皆未有標題，名之者乃後人。如日本禿氏祐祥編《禿氏文庫》收入龍谷本，因其中道及“無心”，遂認為乃圓仁《入唐新求聖教目録》中的“徵心行路難一卷”，即以“徵心行路難”名之[⑤]。

斯二六七二號《行路難》稱心中無物方可安心，無見始能見佛，正牛頭無心無觀禪風的流露，的為法融門徒所作。伯二五五

① 見《敦煌遺書總目索引》，頁267左。
② 册122，頁82上。
③ 頁329。
④ 册140，頁779至780。
⑤ 轉引自芳村修基《徵心行路難殘卷考》。

號《明堂詩》所詠乃李唐王朝江山永固、聖澤遠臻諸方，雖體裁的屬《行路難》，內容却與本章本節無涉，姑不論之。斯三〇一七存《行路難》第一、二、三首及第四首的一半；伯三四〇九共有七首《行路難》，其第一、二、三首乃斯三〇一七的前三首，第五首即斯三〇一七的第四首：二者共有的部分語句基本一致，知實由同一本子衍化而來，故依伯三四〇九的次序共論焉。七首起句皆無“君不見”，並以“行路難，路難道上無蹤蹟”結尾，主體部分的格式却極不相齊，幾乎没有一致者：句數，有三首八句，餘乃六、九、十七、二十句不等；每句字數，亦三、四、五、六、七、八、十言不一。單就形式上看，屬《行路難》體B類。至於內容，或明諸法實相不來不去、勸人無住，或謂以虛空為本、超越二乘，或稱衆生没溺愛河、至死方悔不著如來之衣，或言持六波羅蜜可得道果，皆屬諸家常談；唯第七首“獲得菩提勛，無心是官職”有些許牛頭禪的蹤蹟，第一首“法界平等一如如，理中無有的親疏”為兼修華嚴的牛頭人士所作之證爾。

斯六〇四二號，入矢義高（《徵心行路難——定格聯章の歌曲について——》[①]）和任半塘（《敦煌歌辭總編》卷四《行路難(無心律)》[②]）等人皆認為與龍谷本原為同一個卷子，祇不過後來撕裂開來罷了。從書法角度來看，尚需指出，兩個卷子雖同是行書，風格却明顯有異：斯六〇四二號比較獃板，龍谷本則流利得多、美觀得多；如“無”，斯六〇四二號一絲不苟，下面的四點全部寫出，龍谷本則一概以“一”代之。當然了，二者之間在

① 頁79至93。
② 册中，頁1217等。

字蹟上確有許多相似之處：見，概作“見”；念，並作“念”；“得”和“彼”，皆作“得”、“彼”；其他如“能”、“虛融”、“不”、“微”、“本”、“第”、“唯”，筆法也基本一致。兩個卷子之間的類似處雖然表明他們乃同一個人書寫，但其間的歧異却又反映出並非一時所鈔，二者原不是同一個卷子。再從格式和內容上看。前已言及，斯六〇四二乃典型的《行路難》C類。而龍谷本，由其所存比較完整的第十一至十六首而觀之，並以“君不見，無心……”開頭（“無心……”為五言句），中間部分為七言十五句，用“行路難，路難無心…”收尾（“路難無心……”為七言三句），與斯六〇四二號基本相同。（任半塘以為兩本尾部“概以‘行路難’三字之叠句起；下接五言句，再次以‘無心’二字開端；後接七言二句”[①]，誤。參見項楚師《敦煌本〈行路難〉之再探討》）內容方面，龍谷本除每首的開頭、結束兩次强調“無心”外，主體部分道及或暗用“無心”義旨處亦極多：“詎解忘懷絶諸見”、“如來無心得自在，所以號為諸法王”（第八首），“於個善惡才興念，即是煩惱深基脚”（第九首），“無心之心超世間，故得稱為施中至。無心之心通法界，法界平等非殊異”（第十一首），“絶慮忘懷超正邪”、“無心之心無異體”、“余今既學無心律，超過彼律出塵沙”（第十二首），“曠然忘懷絶彼此，苦對怨憎自平泯”、“無心無礙若虛空，知復何人能觸惱”（第十三首），“絶思絶念始慇慇”、“慇慇無念無不念，無念無勤無不勤”、“法性本來恒寂滅，迷者生心存所存”、“唯有不念歸真寂，魔王卷蹟自亡魂”（第十四首），“若人離念深通達，判知五

① 頁1158至1204。

欲不能牽”（第十六首）。而且，各章中華嚴色澤亦相當鮮明：“一切虛融□□□”（第八首），“法性虛融遍十方，十方非遍非不遍”（第十首），“開門任取不為限，緣起即住非關二”、“法界平等非殊異”（第十一首），“法界虛通混一家”（第十二章），“無礙虛融離有無，微妙疏通含一切”（第十六首）……斯六〇四二不僅各首起始部分亦倡“無心”，而且三首之中稱“動念即是為魔侵”、“無心甚清高”（第五首），“若也忘懷絶諸見，便能樹下證彌陀”、“無心甚洹洹”（第六首），“無心甚微細”（第七首）；而且言“法界虛融□□□”、“一亦非一纏□□，□□□一轉生多。為天一多之邪見，故説般若修多羅”、“□□虛融同一海，緣起猶如海上波”（第六首），“□□虛通唯一心，一心非心乃真諦”（第七首）。兩種卷子雖然鈔寫時間各異、很可能並非同一個卷子，但他們既格式一致，又都揉合了牛頭宗旨和華嚴門風、顯示出同為牛頭人士所創，二者各首的編號亦可銜接，故入矢和任半塘視之為同一組詩偈，倒無疑是正確的。

需要指出的是，任氏分析斯六〇四二和龍谷本中的華嚴因素甚為精細，謂兩個卷子的《行路難》當作於華嚴初祖杜順立三門、二祖智儼立一乘十玄門、三祖法藏立玄門無礙十因之後不久，即去智儼（602～668）寂後不遠，下限可到盛唐；再證以第十一、十二首用武則天所造“埊”、“而”字，證以第十一章為避太宗諱而書“世”作“廿”；又將寫於中唐景龍四年（710）的卜卷和進於高宗顯慶四年（659）的《本草》中的別體字與兩本比較，定斯六〇四二和龍谷本均屬初唐寫本，辭亦是初唐所作。但

任氏雖亦知“十二首對辭旨之發明都在‘無心’，一目瞭然”[1]，却不曉“無心”乃牛頭禪最醒豁的表徵，更不明牛頭僧侶從法融始即兼習華嚴，故而將兩個卷子誤歸賢首一派。任氏定斯六〇四二和龍谷本人初唐；前此，入矢亦謂二者筆蹟有初唐特徵[2]，法國保羅·戴密微（Paul Demieville）和饒宗頤《敦煌曲》（Airs de Touen－houang）更進一步歸之於武后時代（690～705）[3]：恐皆不妥。因為本章第三節已然指出，體式最為嚴密成熟的 C 類《行路難》，祇有到了盛唐方才普遍使用；牛頭人士有《行路難》撰述，始於慧忠（683～769），初唐是不可能出現的；敦煌卷子中使用初唐特有的文字或避諱字，也祇表明卷子產生於其後，因為敦煌地區遠離唐朝政治中心，運用此等字眼並不嚴格遵照時限也。

列 D_X 〇六六五號，書寫上頗有異於斯六〇四二和龍谷本之處：欲，作“慾”；見，常形；甚，並作“甚”；地，常形；……而且筆筆認真工整，雖夾雜少許行書，大致却為楷書風格。有趣的是，該卷所存雖僅八、九、十、十一首的部分內容而已，與龍谷本的相應各首相較，却基本契合，唯有個別異文，如第八首“虛誑”（龍谷本“慮誰”）、第九首“得勝”（龍谷本“得性”）、第十一首“超世間”（龍谷本“過世間”）；並有可補龍谷本闕漏者，如第八首“路難無心罕見跡” （龍谷本後兩字闕）、“□□□□□非長”（龍谷本該句為“影響非□□□□”，顯然，全句當作“影響非短亦非長”），第十首“無心無所見”（龍谷本

---

① 册中，頁 1156 至 1157、1180 至 1194、1209 至 1210、1148。
② 頁 79 至 93。
③ 頁 27 至 28、113 至 117、114 & 143，etc。

脱第二個“無”)、“如幻如夢因緣見”(龍谷本掉“見”字)。可以看出,雖然,列 Dx ○六六五號和龍谷本非一人所鈔、時代亦不一定相同,然實為同一種《行路難》。也就是説,斯六○四二、龍谷本、列 Dx ○六六五乃同一組《行路難》的三種鈔本。

將敦煌寫本《行路難》與《録》卷三《行路難二十篇》對待,可以發現,斯二六七二、伯二五五五、斯六○四二、龍谷本、列 Dx ○六六五與今本並為《行路難》體 C 類,斯三○一七、伯三四○九雖屬 C 類,結尾部分却與諸本無大别;斯二六七二、六○四二、龍谷本、列 Dx ○六六五、斯本○一七、伯三四○九與今本一樣皆明牛頭宗旨,且斯六○四二、龍谷本、列 Dx ○六六五乃由同一種《行路難》衍化而來,斯三○一七、伯三四○九亦本源自同一種《行路難》,唯伯二五五五頌譽李唐王朝與他本異:諸種卷子文體特徵上的基本一致,絶大多數皆闡述牛頭禪風,表明他們應與今本産生於同一時代,具體出現的歲月相差不遠,且應並出牛頭僧侶之手,——即便伯二五五五,也當視為牛頭人士謳歌朝廷之作。

進而考之,龍谷本的思想甚至言辭都頗類於今本:第十五首“……乃號無名無礙禪。若人離念深通達,判知五欲不能牽,五欲之中能自在,即是摩河第一僊”,今本第十五章亦言“余道生死最深玄,即是無生之上忍,又是摩河無礙禪”;第十二首“余嘗既學無心律,超過彼律出塵沙”、“制戒本意為防心,非有心人何所制”,又何其似於“如傅大士云,‘持律本為制生心,我今無心過戒律。’”(《宗鏡録》卷二一[①]。此句不見於今本;然今本各

① 《大正新脩大藏經》48/530b。

章篇幅不一，很可能有脱闕，第八章“而此一心皆悉具，八萬四千諸律儀，亦復不墮過人法，嶮巇絶危而不危。一切法中無有法，世人遑遽欲何為”，所倡又實同於《宗鏡録》所援，故歸之於今本原有者)！鑒於二者皆屬重句聯章型，言辭語句乃至對應篇章的相近，絶非偶然，其間當存在模仿或龜鏡。本章第三節甲已言及，今本產生於最澄返日（805）之後、遺則辭世（830）之前，乃遺則參考慧忠《行路難》、汲取大士禪法而作；龍谷本衹涉牛頭、華嚴旨趣，言辭又較今本樸拙，年代當早於今本：龍谷本似即遺則借鑒過的、慧忠所撰《行路難》。宇井伯壽《禪宗史研究》認為慧忠之作乃圓仁所得“徵心行路難一卷”[①]，誤。龍谷本、斯六〇四二、列 D_X 〇六六五同出一本，表明當年慧忠之作“精旨妙密，盛行於世”實不誣矣。龍谷本中的武則天造字、避用“世”，當為鈔寫者襲用前朝習俗，並非此《行路難》創於慧忠之前的武后時代乃至太宗之朝。至於其他亦屬牛頭一系的敦煌寫本《行路難》，雖不明撰者究竟，然要當為後世徒衆慕欽慧忠而作，時處慧忠高足遺則踵武其師而託名傅翕的九世紀初葉之後。

自禿氏祐祥認為龍谷本乃圓仁攜歸的“徵心行路難一卷”、並以“徵心行路難”名龍谷本之後[②]，芳村修基《徵心行路難殘卷考》仍之，且以斯三〇一七《行路難》乃龍谷本殘闕的首部，並擬題該卷的《五更轉》、《勸諸人謌》、《行路難》為“徵心行路難”[③]；入矢義高則以為龍谷本和斯六〇四二乃同一卷子（詳

① 頁 121。
② 轉引自芳村修基《徵心行路難殘卷考》。
③ 頁 187 至 196。

前），稱之“徵心行路難”；饒宗頤《敦煌曲》更擴大範圍，認為“澂（饒氏改“徵”作“澂”）心行路難”除龍谷本、斯三〇一七、六〇四二外，尚包括斯五五九六（入矢將之與斯三〇一七銜接為一）和伯三四〇九，“徵心行路難”遂成一類名。其實，斯三〇一七之《五更轉》、《勸諸人謌》、斯五九九六《五更轉》本非《行路難》體即不論矣，斯三〇一七和伯三四〇九雖屬江南牛頭僧侶所撰，却為《行路難》體B類，原異於龍谷本，斯三〇一七《行路難》不會是龍谷本所闕；龍谷本和斯六〇四二並倡無心，却未言及“徵心”或“澂心”：以“徵/澂心行路難”名上述敦煌寫本不妥。《敦煌寶藏》標列 D_X 〇六六五“徵心行路難”，蓋亦仍禿氏等人的觀點吧。本章第一節已然指出，今本《行路難二十篇》有數處道及“懲心”，表明它即圓仁所得“徵心行路難一卷”，故而禿氏祐祥諸人所用“徵心行路難”，倒還不如安在今本頭上更合適一些。順便提一下，芳村修基曾涉及《宗鏡録》卷三所援大士《行路難》第十三章（參觀本章第一節），任半塘却謂其内容並不關乎“無心”、“無礙”，無可參考[①]。其實，延壽稱用文字中，“一切法中心為主，余今不復得心原”即“無心”之旨；“無礙”等華嚴宗義在今本他章中亦頻頻出現（參見本章第二節二）；任氏未能溯源尋檢《行路難二十篇》，實屬他論敦煌本《行路難》的莫大遺憾，亦是他判斷屢屢失誤的重要原因所在。

---

① 册中，頁1213。

第七章　其他疑屬牛頭、台宗藻飾塗乙的詩偈

第一節　《行路易》

《録》卷三《行路難二十篇》之後，緊銜《行路易十五首》，從標目來看，顯然是仿《行路難》體而反用其意。

這組《行路易》，主體部分有十三首為五言四句，即第一、二、三、四、五、六、七、八、九、十、十二、十三、十四首；兩首為七言四句，即第十一、十五首；並以“行路易，路易……”結尾，“路易……”為五言三句；結構乃《行路難》體B、C類的揉合，衹不過主體部分之前未以“君不見”打頭罷了，亦極類於《行路難二十篇》。用《行路易》體者，歷來禪門似乎僅限於這組託名傅翕的作品。日本西明寺藏文明十八年（1486）寫本《龐居士語録》三卷，卷三《龐居士詩·雜句》有云：“行路易，行路易，內外中間依本智。本智無情法不生，無生即是人正理，非色非心放一光，空裏優曇顯心地。名為智，智為尊，心智通同達本源，萬物同歸不二門。有非有兮理常存，無非無兮一有根，未來諸佛亦如是，現在還同古世尊。三空俱皆無別道，佛佛

相授至今傳。"[1] 雖句中言及"行路易"，整個格式却無預於《行路易十五首》主體。

此一組《行路易》，僧俗書目皆未曾著録。最早引用《行路易》並歸之大士者，乃永明延壽《宗鏡録》。該書卷六為答"不覺妄心元無自體。今已覺悟，妄心起時無有初相，則全成真覺。為真覺相，為復隨妄俱遣，為當始終建立?"之問，援用寒山子、洞山和尚等人詩偈為證，其中即有《行路易》第六首："所以傅大士頌云，'東山水上浮，西山行不住，北斗下閻浮，是真解脱處。行路易，路易人不識，半夜日頭明，不悟真疲極。'"[2] 疲極，《録》作"疲劇"，義同。卷四一徵引第九首："人道行路難，我道行路易，入山數載餘，長伸兩脚睡。行路易，路易莫思量，刹那心不異，何處不天堂!"[3] 《録》"數載餘"作"十二年"，"心不異"作"心不二"，"何處不天堂"作"終日是天堂"。卷二五摘稱第十首前數句，"傅大士頌云，'須彌芥子父，芥子須彌爺，山海坦然平，敲冰來煮茶。'"[4] 後兩句，《録》作"山海坦平地，燒冰將煮茶"而稍異。顯然，《行路易十五首》至少在公元十世紀已然存在了，存在於當時流佈的樓穎編次本中。

十五首所明，主要乃牛頭禪的旨趣。"佛空俱一體，空佛本來同"（第一首）、"虛空合真理"（第八首）、"行路易，路易真難測，寄語行路人，大應須努力"（第八首）、"行路易，路易真冥寞"（第十首），謂諸法實相空寂也；"觸目皆如此，無心自性

① 頁 154 上。
② 《大正新脩大藏經》48/448a。
③ 《大正新脩大藏經》48/657c。
④ 《大正新脩大藏經》48/559c。

中”、“有無心永息”（第一首），“無心真解脱”（第三首），“行路易，路易莫思量，刹那心不二，終日是天堂”（第九首），“有無去來心永息，内外中間心總無，欲覓如來真佛處，但看石牛生象兒”（第十一首），由道本空寂不二，言唯無心方可合之而得解脱；“行路易，路易不修行”（第一首）、“行路易，路易真無作”（第二首）、“人我在無為”、“行路易，路易須及早”（第十一首），“無用是無作，無作是無心，無見無心處，楊花水底沈。行路易，路易真無得”（第十二首），“無事真無事，無事少人知，無為無處所，無處是無為。行路易，路易人莫驚，無有無為事，空有無為名”（第十四首），由無心故曰無作無得，無作無處不作，故仍不棄修行也；“自性任縱横”（第三首）、“無情正是道，木石盡真如，達時遍境是，不悟永乖疏”，亦是由無心無作而推出任運、從道本無情而得出無情盡有佛性的結論。

其次，為中土大乘各宗所共同稟受的中道理論，《行路易》中也在處充溢。如“行路易，路易真不虚，善惡無分别，此則是真如”（第四首），乃倡萬法一如的無分别智也；“不用學多聞，無言真是道”（第十一首）、“講説千般論，不如少時默”（第十二首），謂如如之理非言語可及也。

然而，雖則“菩提無處所，無處是菩提，若覓菩提處，終身累劫迷”（第四首），雖則“菩提是顛倒，生死最為精”（第五首），第二首却言“衆生是佛祖，佛是衆生翁，三寳不相離，菩提皆共同”，第八首亦曰“佛心與衆生，是三終不移”，第十首更點明“菩提心在中，世人元不覺”，顯然倡揚的是衆生為佛、自心即佛。——佛與衆生同歸寂滅，此自心也即無心。“行路易，路易真可樂，刹那登正覺，不用披三教”（第十三首），則的屬頓

了之教矣。“行路易，路易人莫疑，解吾如此語，修道不須師”(第五首)、“行路易，路易真難測，寄語行路人，大應須努力”(第八首)、“行路易，路易須及早”(第九首)，似乎並不主張盡廢言教和修持。聯繫到使用“道”這一玄學味道極濃的術語〔“無言真是道”(第十一首)、“無情正是道”(第十二首)〕來看，聯繫到撰者熟悉華嚴經典（第十首“須彌芥子父，芥子須彌爺”，乃典出《華嚴經》，以須彌、芥子喻理事圓融、事事無礙）來看，應該說，上述滲透中道觀的語句也是牛頭人士雌黄的。

與《行路難二十篇》一樣，《行路易十五首》中亦可窺見傅翕的身影。“猛風不動樹，打鼓不聞聲，日出樹無影，牛從水上行”(第七首)。第一句在唐代似為常語，寒山詩即曰：“狂風不動樹，心真無罪福”。第二句用譬頗似敦煌寫本斯二〇五四號《楞伽師資記·第七唐朝荆州玉泉寺大師諱秀》所載：“大師，……又云，‘汝聞打鐘聲，打時有？未打時有？聲是何聲？’又云，‘打鐘聲衹在寺内有？十方世界亦有鐘聲不?’”衹不過將打鐘换為打鼓罷了。雖然神秀嘗汲取大士禪法（參見下編第十章第三節二)，《行路易》用打鼓之喻尚僅表明它有可能受過神秀影響。而“牛從水上行”，乃傅翕《法身頌》之一“牛從橋上過，橋流水不流”語的衍化；整個《行路易》第七首所明，亦《法身傾》謂體用即静即動、動静一如之意，《行路易》作者定然參考過大士詩偈。第六首“東山水上浮，西山行不住，北斗下閻浮，是真解脱處。行路易，路易人不識，半夜日頭明，不悟真疲劇”，亦言悟動静之理即得解脱。值得注意的是，猛風動樹之喻，敦煌卷子伯二〇七四號《絶觀論》已然出現過：“若了無心者，設想思惟亦無，禪定動而恒静，猛風動樹無心。”宗密《圓覺經大疏

鈔》嘗謂牛頭初祖法融有《絶觀論》，延壽《宗鏡録》並有所徵用。(參見第六章第二節二)；故此敦煌本《絶觀論》雖不能肯定洵然法融所述，却表明至少與《行路易》一樣，乃承襲牛頭禪風者命筆，而且有可能同是一人。再者，“無我無人真出家，何須剃髮染袈裟？欲識逍遥真解脱，但看水牛生象牙。行路易，路易君諦聽，無覺無菩提，無垢亦無净”（第十五首），顯然是頌揚如大士輩方稱得上真正的出家人。

《行路易》作者受過大士禪法薰染最犖犖的證據，乃詩中屢次呈現的無生義旨。“有無心永息，只箇是無生”（第一首），開章明義地闡釋何謂無生，將大士禪學與牛頭極旨聯係了起來；“無生無處所，無處是無生，若覓無生處，無生無處生”，言真正的無生，實無可得；“有無皆解脱，累息在無生，菩提是顛倒，生死最為精”，稱無生無處生，故無處無非無生也。

由於佛窟遺則熟悉乃至汲收了大士禪法，自身從慧忠而受牛頭之學；又嘗撰《行路難二十篇》以融匯大士、牛頭、華嚴的思想（參見本編第六章）：上述倡揚無心、無生等觀點的《行路易十五首》，應是遺則綴述《行路難》前後，從另一個方面闡釋自己的修道見解之作。“人道行路難，我道行路易，入山十二年，長伸兩脚睡”（第九首），據《宋高僧傳》卷十、《景德録》卷四本傳[①]，遺則在天台山一坐四十年而不出，卒於唐文宗太和四年(830)，故其始入天台為德宗貞元七年（791），“入山十二年”應為貞元十九年（803）。也就是說，《行路易十五首》很可能作於貞元之末。“人道行路難，我道行路易”者，或謂《行路難二十

① 頁 53 下 &54 上。

篇》乃祖述大士、慧忠等人的觀點而立言，唯《行路易》乃遺則闡揚自己的主張也。本編第六章第三節甲嘗言及，最澄延曆二十三年（804）入唐、翌年返日，其所得禪籍中並無《行路難》、《行路易》，這表明遺則的這兩組詩偈當時雖已草成却尚未郢正以使流佈矣，更未署名傅翕而羼入樓穎編次本。

前述"須彌芥子父，芥子須彌爺"，雖則典出《華嚴經》[①]，敦煌寫本《楞伽師資記·第七唐朝荆州玉泉寺大師諱秀》却亦載神秀"芥子入須彌，須彌入芥子"之語。從神秀又嘗用打鐘聲之譬來看，遺則撰《行路易》時，當涉獵過北宗一系的學說。這也可以用來解釋為何《録》會收入拂塵看浄、染浄二心說色澤甚為鮮明的《心王銘》和《心王頌》。

第二節　《浮漚歌》、《三諫歌》、《示諸佛村鄉歌》

最澄《傳教大師將來越州録》除"雙林大士集一卷二十紙"、"傅大士還〔源〕詩十二首一卷"外，尚載"浮漚篇一卷"[②]。此一卷"浮漚篇"當即是《録》卷三的《浮漚歌》。具名傅翕的《浮漚歌》，不僅至少在九世紀初就已然在釋門中單獨流佈、頗享盛名了，後世俗家書目亦有所登載。宋鄭樵《通志》卷六七《藝文·釋家》"頌贊"類："浮漚歌一卷。"[③]《秘書省續編到四庫闕

---

① 如東晉佛馱跋陀羅譯本，卷六〇，《大正新脩大藏經》9/787a；如實叉難陀譯本，《大正新脩大藏經》10/217c。
② 《大正新脩大藏經》55/1059b。
③ 册上，頁796上。

書目》卷二《釋書》亦記曰："浮漚歌一卷。"① 明焦竑《國史經籍志·子類·釋家》"偈頌"亦著録道："浮漚歌一卷。"②

現依《録》卷三鈔出此歌：

君不見，驟雨近看庭際流，水上隨生無數漚，一滴初成一滴破，幾回銷盡幾回浮。浮漚聚散無窮已，大小殊形色相似，有時忽起名浮漚，銷竟還同本來水。浮漚自有還自無，象空象色總名虛，究竟還同幻化影，愚人喚作半邊珠。此時感嘆閑居士，一見浮漚悟生死，皇皇人世總名虛，暫借浮漚用相比。念念人間多盛衰，逝水東注永無期，寄言世上榮豪者，歲月相看能幾時！

以浮漚譬諸法、世事的無常變遷，本佛家常談。鳩摩羅什譯《維摩詰所説經》卷中《觀衆生品》言："如智者見水中月……如水聚沫，如水上泡……菩薩觀衆生為若此。"③ 不空譯《仁王經》謂："諸法緣成，蘊處界法，如水上泡。"④ 浸染釋教的士大夫亦然，如蘇軾《龜山辯才師》詩，"羨師游戲浮漚間，笑我榮枯彈指内"⑤；方夔《富山遺稿》卷八《雜興》詩，"百年身世浮漚裏，大地山河曠劫中"⑥：並以浮漚喻匆匆遷衍的人世。萬法皆無，故或用浮漚比擬識，仰山就嘗問溈山"浮漚識近來不知寧也

① 册上，頁 322 下。
② 册上，頁 1009 上。
③ 《大正新脩大藏經》14/547b。
④ 《大正新脩大藏經》8/838c。
⑤ 《蘇軾詩集》，册 4，頁 1296。
⑥ 文淵閣《四庫全書》本，册 1189，頁 426 上。

未?"[1]; 或以之喻實相本空、非修習可得, 本浮《無修偈》即曰, "見道方修道, 不見復何修? 道性如虛空, 虛空何處修! 遍觀修道者, 撥火覓浮漚; 但看弄傀儡, 綫斷一時休!"[2] 本净此偈,《景德録》卷五《司空山本净禪師》亦載, 言辭幾全同, 唯題作 "無修無作偈" 而少異爾[3]; 敦煌寫本斯四〇三七、伯二一〇五號並鈔之, 次於 "禪門秘要决" 之下。《景德録》卷十五《灃州夾山善會禪師》"勞持生死法, 唯向佛邊求。目前迷正理, 撥火覓浮漚" 偈, 卷二〇《華州草庵法義禪師》以 "爛炒浮漚飽滿吃" 而答 "如何是祖師西來意"[4], 卷二三《襄州洞山守初大師》以 "水上浮漚呈五色, 海底蝦蟆叫月明" 撮佛法樞要[5], 亦以浮漚明法性空寂。也有用浮漚並喻實相和三界者, 如《祖堂集》卷十一《越山鑒真大師》記曰, 越山因睹雪峰寫真而有偈: "真之本源, 頂是方圓, 彌淪不懷, 實相無邊, 恒沙劫數, 古今現前。漚起漚滅, 空手空拳, 此之相貌, 三界亦然。"[6] 可以看出, 以浮漚作譬, 唐宋禪僧間相當普遍。

歸於傅翕名下的《浮漚歌》, 從浮漚而明悟色和人生之虛, 稱人間盛衰之速為 "念念"（念, 梵語 Ksana 之意譯。念念, 謂極短之時也。《無量義經》: "諸法本來空寂, 代謝不住, 念念生滅"[7]), 擬盛衰輪變之無盡為 "逝水東注永無期"（典出《論語·子罕》: "子在川上曰: '逝者如斯夫! 不捨晝夜'"), 固是釋門常

---

① 《祖堂集》卷十八《仰山和尚》, 頁 116 中 & 下。
② 《祖堂集》卷三《司空山本净和尚》, 頁 23 中。
③ 頁 82 上。
④ 頁 302 下 &303 上, 頁 398 下 &399 上。
⑤ 頁 460 下。
⑥ 頁 75 上。
⑦ 《大正新脩大藏經》 9/386b。

談的演繹，細而考之，却又直接源於僧肇的物虚觀。“浮漚聚散無窮已”、“浮漚自有還自無，象空象色總名虚”，此等玄旨《肇論·不真空論》早已徹言之：“夫有若真有，有自常有，豈待緣而後有哉？譬彼真無，無自常無，豈待緣而後無也。若有不能自有、待緣而後有者，故知有非真有；有非真有，雖有不可謂之有矣。不無者，夫無則湛然不動，可謂之無。萬物若無，則不應起，起則非無。以明緣起，故不無也。”“欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。象形不即無，非真非實有。”① 而且，浮漚意象《寶藏論》亦嘗涉及：“經云……譬如水流風擊成泡，即泡是水，非泡滅水。譬如泡壞為水，水即泡也，非水離泡。”② 衹是肇公以為欲明瞭這種即相而無相、即無相而相的道理，並非凡庸之輩一見浮漚便可臻悟：“雖復苦行頭陀遠離塵境，斷貪恚痴伏忍成就，經無量劫，終不入真是。”③《浮漚歌》從僧肇的强調般若之慧，進而“一見浮漚悟生死”，更多了幾分江南禪僧講求頓悟的氣息。

夾山善會偈中言“目前迷正理，撥火覓浮漚”，其徒屬、晚唐落浦和尚（835～899）更有《浮漚歌》之作：“秋天雨滴庭中中，水上漂漂見漚起，前者已滅後者生，前後相續何窮已！本因雨滴水成漚，還緣風激漚歸水，不知漚、水性無殊，隨他轉變將為異。外明瑩，内含虚，内外朎朧若寶珠，正在澄波看似有，及乎動著又如無。有無動静事難明，無相之中有相形，衹知漚向水中出，豈知水不（蓋“亦”之形誤）從漚生！權將漚體況余身，

① 《大正新脩大藏經》45/152c。
② 《大正新脩大藏經》45/147c。
③ 《大正新脩大藏經》45/147a。

五蘊虛攢假立人，解達蘊空漚不實，方能明見本來真。”[①] 此歌又見《景德録》卷三〇[②]，但“落浦”作“樂普”（其他文獻也有作“洛浦”者），另有少許異文。

比較《録》卷三和《祖堂集》中的《浮漚歌》，二者意象、旨趣並皆一致，又同為七言歌行體，不過前者更顯緊湊精練而已。由於具名大士的《浮漚歌》九世紀初葉已然流佈，落浦之作顯然是參考它而命筆的。再者，落浦在傳法過程中，從學之人曾提及《心王頌》中的語句：“問：‘古人有言，“動是法王苗，寂是法王根。”苗則不問，如何是法王根？’師竪起拂子。僧曰：‘此猶是苗。如何是法王根？’師曰：‘龍不出洞，誰人奈何？’”[③] “動是法王苗，寂是法王根”，與《録》卷三《心王頌》相較，言辭全同，不過順序顛倒而已。落浦能析學者疑惑、學者援引《心王頌》，表明落浦定然熟悉當時囊括傅翕行蹟詩偈的樓穎編次本，表明落浦《浮漚歌》確有可能是參照署名大士的《浮漚歌》而創的。據《青箱雜記》卷十，楊億臨終嘗作偈曰：“漚生復漚滅，二法本來齊，要識真歸處，趙州東院西。”[④] 由於楊億曾刊削裁定道原之書，此偈當是受《景德録》所收樂浦《浮漚歌》影響而作也。

生死無常、人生皇皇，傅翕雖有《四相詩》概括世人的一生，《録》卷三《浮漚歌》又出現了“閑居士”的字眼，且梁陳之際受僧肇影響、湧起一切本空的思想也是可能的，但此歌仍當

---

① 《祖堂集》卷九《落浦和尚》，頁 58 下 &59 上。
② 頁 629 上 & 下。
③ 《祖堂集》卷九本傳，頁 58 下。
④ 《筆記小說大觀》本，冊 2，葉 3 左。

非傅翕原作，而至少經過了後人塗乙。這不僅因為該歌用浮漚作譬，切合唐代禪僧的風習，而且緣於該歌語句甚為通俗流暢，與《録》卷三所載可以肯定為大士撰述的詩偈（如《二諦頌》、《率題六章》）風格迥異也。

從此歌以“君不見”起頭、從衛七言二十句的結構來看，極類《行路難》體的Aa類，而遺則嘗撰《行路難二十篇並序》、嘗整理過樓穎編次本（參見本編第六章）；最澄入唐，正當遺則在天台山佛窟巖“兀然如枯”一坐四十年之時[①]，其所搜集的與大士有關的禪籍，並皆出於遺則（參見本編第六章）；落浦生活的年代，幾與遺則、最澄連接；《録》卷三的《浮漚歌》，應是遺則拈用《行路難》的特徵之一而操觚的；最澄攜歸的“浮漚篇一卷”，實即遺則所立言，——這又表明《浮漚歌》當成於最澄入唐的延曆二十三、四年（804～805）之前；落浦據以敷衍其《浮漚歌》的，應與最澄所得一樣，亦即現存於《録》卷三的《浮漚歌》。當然了，遺則之作也有可能並非空穴來風：樓穎編次本中原有傅翕《浮漚歌》，遺則不過據之重創而已，故曰“此時感嘆閑居士，一見浮漚悟生死”也。

《三諫歌》和《示諸佛村鄉歌》並不見於《録》，僅在《宗鏡録》卷二九論諸佛與衆生何故苦樂有殊時，連續徵用而已[②]。前者延壽徑稱“傅大士三諫歌云”，後者却未屬之名之，僅曰“又歌云”；印光較正本據該歌首句“諸佛村鄉在世界”而標“示諸佛村鄉歌”，今從之。又，印光較正本在《示諸佛村鄉歌》標題

---

① 《宋高僧傳》卷一〇遺則傳。
② 《大正新脩大藏經》48/589a、b。

下小注"附"，可知是歌在龍津删潤本系統中亦屬被剔除者。

《宗鏡録》稱引的二歌如下：

捨世榮，捨世榮華道理長，怒（努）力殷勤學三諫，諫我身心還本鄉：諫意意根莫令起，諫口口根莫説彰，諫手手根莫鞭杖，三諫三王王自香，虚空自得到僊堂。僊堂不近亦不遠，徘徊只是衆中央，若欲行住僊堂裹，不用匍匐在他鄉。若欲求念彌陀佛，東西南北是西方，西方彌陀觸處是，面前背後七重行：或黄或赤或紅白，或大或小或短長。天蓋正是彌陀屋，木孔木穿彌陀房，天上空中彌陀路，草木正是彌陀鄉，日夜前後嘈嘈鬧，正是彌陀口放光。若欲禮拜彌陀佛，不用思想强乾忙，若不誑人是禮拜，若不求人是道場，努力自使三功作，殷勤肆力種衣糧。山河是家無盡藏，草木是人常滿倉，泥水是人常滿庫，藤蘿是人無窮囊。多作功夫自成就，自行手脚熟嚴裝，若欲往生安樂國，只是箇物是西方。（《三諫歌》）

諸佛村鄉在世界，四海三田遍滿生，佛共衆生同一體，衆生是佛之假名。若欲見佛看三郡，田宅園林處處停：或飛虚空中擾擾，或擲山水口轟轟，或結群朋往來去，或復孤單而獨行，或使白日東西走，或便暗夜巡五更；或烏或赤而復白，或紫或黑而黄青，或大或小而新養，或老或少舊時生；或身腰上有燈火，或羽翼上有琴箏，或游虚空亂上下，或在草木亂縱横，或無言行自出宅，或入土坑暫寄生，或攢木孔為孔貫，或遍草木作窠賊，

或轉羅網為村巷，或卧土石作階廳。諸佛菩薩家如是，只箇名為舍衛城。（《示諸佛村鄉歌》）

從遣詞造句而觀，《三諫歌》“或黄或赤或紅白，或大或小或短長”、“若欲往生安樂國，只是箇物是西方”，類於《示諸佛村鄉歌》“或烏或赤而復白，或紫或黑而黄青，或大或小而新養”、“諸佛菩薩家如是，只箇名為舍衛城”；二者皆七言歌行體；命意皆在於説明衆生是佛，世界一切無非佛體：兩首歌當屬同一人所撰。然《三諫歌》内涵要更豐厚一些：守真心而令三根無作，自然成佛，“虚空自得到僊堂”，身心並還本鄉，萬樂自得；自心是佛，故衹須直下自了自心，不用他求；彌陀净土無處不是，觸目寓情無非我心，所謂“東西南北”“觸處是”“七重行”，——這是從空心性後，自了一切萬法不出自心而來也；提倡“不誑人”、“不求人”的自力成就。《示諸佛村鄉歌》衹道及“佛共衆生同一體”和“諸佛村鄉在世界”而已。

據《録》，傅翕初入山修道時，“資用多乏，肆力耕鋤”（卷二），後亦一直未廢農事，“草衣木食，晝夜勤苦”（卷一）。這似乎與《三諫歌》“殷勤肆力種衣糧”一致。然細而考之，《三諫歌》仍非傅翕所詠，而屬後人假託。

首先，歌中存在明顯的彌陀净土痕蹟。“若欲求念彌陀佛”、“西方彌陀觸處是”等等，短短一首歌中，“彌陀”竟出現了八次之多！而且，所謂“捨世榮華”、努力“學三諫”以使“身心還本鄉”、“不誑人”“不求人”“種衣糧”等“功夫”，無非是代替求念、禮拜彌陀以往生西方安樂國土。而傅翕的禪法，雖亦以求樂為鵠的，如“今諸仁德……若能一制心為善，壽終之後，上生

天上七寶宫殿之中，姿容端正，相好殊特，尊豪富貴，無為自在；欲有所得，隨念如意”（《録》卷二），如“唯願趣真道，研慮蕩衆緣，累盡超妙國，逍遥無畏天”（《率題六章》之六），但“補處菩薩，仰嗣釋迦……但分身世界，濟度群生”（碑文），讓一切含靈上生的却為彌勒净土。《三諫歌》的彌陀樂園思想，定非傅翕所應有。

其次，歌中倡言彌陀净土不僅在於草木，而且東西南北、面前背後、天蓋木孔、天上空中、“日夜前後嘈嘈鬧”、山河、泥水、藤蘿等等盡皆西方，這種思想是不可能出現於梁、陳之際的。《維摩詰所説經》卷上《佛國品》：“若菩薩欲得净土，當净其心。隨其心净，則净土净。”[①] 傅翕既“前後講《維摩》、《思益》等”（碑文），當曉了祇須内心覺悟、所居之地即為净土之義，但他確又提倡在世間之外另覓净土，確又以彌勒净土相號召。他嘗告弟子曰：“我於賢劫千佛中一佛耳。若願生千佛中，即得見我。”塵世即净土不可能出自他的口頭筆端。考牛頭之禪素以虚空為道本、無心合道為標識，故而倡“道無所不遍”，“草木無情，本來合道”，盡可成佛[②]，無情成佛竟成了牛頭禪的顯要特徵。前此，三論宗吉藏（549～623）《大乘玄論》卷三已言“不但衆生有佛性，草木亦有佛性”[③]，故而牛頭人士當是稟承三論成説、再予闡揚發展的；荆溪湛然（711～782）依《法華經》“諸法實相”、《涅槃經》“佛性體遍”之文，參見智顗“一色一香無非中道”，亦立“無情有性”説，並斥華嚴“木石無心語，生

---

① 《大正新脩大藏經》14/538c。
② 敦煌寫本伯二〇七四號《絶觀論》。
③ 《大正新脩大藏經》45/40b。

乎小乘”[①]；應該説，無情有性、草木成佛乃始於三論、後為南中國佛教各派廣泛採用的觀點，自與曹溪門下有別（曹溪一系，自南陽慧忠（? ~775）稱牆壁瓦礫是佛心、“若執無情無佛性者，經不應言三界唯心宛”之後[②]，始普遍順應江左佛法的這股潮流）。

因為無情成佛説廣行於江南禪僧之間，故而《三諫歌》要人“不用思想强乾忙”，衹須“三諫三王”便自然上昇僊堂、體認法界一切盡皆西方，雖與牛頭宗“青青翠竹盡是法身，鬱鬱黄花無非般若”、“道無所不遍”頗為契合，却尚不能據以判定它屬於牛頭僧侶所述。鑒於佛窟遺則嘗整理大士著述，並託名傅翕而撰《行路難二十篇並序》、《行路易》十五首，且以之入樓穎編次本；《三諫歌》中的彌陀净土信仰，不僅與可能為牛頭慧忠命筆的、敦煌卷子斯六〇四二號《行路難》第六章“若也忘懷絶諸見，便能樹下證彌陀”相應，而且符合《行路難二十篇並序》第十七章的主張，“時往西方無量壽，或復託化現東方”；延壽集《宗鏡録》，瀏覽並徵用了樓穎編次本：《三諫歌》應是遺則所撰，原存於經過他整理的樓穎編次本，延壽即從是而稱引，衹不過後來方被樓炤刊正掉而已。——與《浮漚歌》一樣，不排除大士原有《三諫歌》之作、遺則雌黄而令之全然改換了面目的可能性。

《示諸佛村鄉歌》既與《三諫歌》風格、意旨一致，當亦是遺則創撰而託名大士者。——與遺則同隱天台山的寒山子，也有類似的詩歌，正證明這一點：“我住在村鄉，無爹亦無娘，無名

---

① 《金錍論》，《大正新脩大藏經》46/781a 至 786b。
② 《景德録》卷二八《南陽慧忠國師》，頁 571 下 &572 上。

無姓第，人喚作張王。並無人教我，貧賤也尋常。自憐心的實，堅固等金剛。”

第三節　《録》中薰染的台宗色澤

《録》卷三的《率題六章》雖然基本上可以肯定屬於傅翕當年詠頌的詩偈，但其中也些許刻上了天台宗的痕印。其二曰："同登八位境，共樂實蓮池。""八位境"乃天台所判圓教的第八位妙覺位，即果位。其三有言："改緇素容轉，體净得金蘭"。"素容"謂功德不具、唯有法身之現體，等於説三惡道衆生，亦是天台術語。《録》卷二也可覓見台宗禪法的影子。大士嘗論聖道曰，"何謂聖道？……若論定即是調直，若論調直即是平。""調直"為台家譯三昧之語，謂調心之暴、直心之曲也。隋智顗《摩訶止觀》卷二："通稱三昧者，調直定也。《大論》云，善心一處住不動，是名三昧。"[1] 如果説上述天台宗的痕蹟尚不怎么影響大士思想的話，下面要論及的兩組詩偈則經過了天台人士的刻意點竄，已然在相當程度上改變了傅翕禪學的原貌。

一、《還源詩十二章》

《録》卷一載，"嵩頭陀入滅，大士心自知之，乃集諸弟子曰：'嵩公已還兜率天宫待我，我同度衆生之人，去已盡矣，我決不久住於世。'乃作《還源詩十二章》。"是大士的然嘗述《還源詩》矣！按，嵩頭陀寂滅之時，《釋氏通鑒》言乃北周武帝天

① 《大正新脩大藏經》46/11a。

和三年（568）冬[①]，《釋門正統》[②]、《佛祖統記》[③] 亦並稱為陳廢帝光大二年（568）冬。《還源詩》作於其後不久，則應在大士入涅槃前一歲也。

傅翕《還源詩》，嘗為最澄《傳教大師將來越州録》所著録："傅大士還〔源〕詩十二首一卷。"[④]《越州録》創於唐貞元二十一年（805），可知其時《還源詩》已然以單鈔本形式而流佈矣。最澄逝後，其學生圓仁於九世紀中葉入唐，其《入唐新求聖教目録》亦載有"傅大士還源詩"[⑤]，此則見日本天台宗頗重是詩也。永明延壽《宗鏡録》卷十四引傅大士頌云，"還源去，何須次第求？法性無前後，一念一時修。"[⑥] 卷二七又引傅大士頌云，"還原去，心性不沈浮。安住王三昧，萬行悉圓收。"[⑦] 與《録》相較，前者乃《還源詩》第九章，後者為第十章；除"源"作"原"外，文辭全同《録》：十世紀流行的《還源詩》，已經是今天的樣子了，樓炤刊正時並未作過潤色，——雖然它不一定即是最澄、圓仁所得，更不一定即是當年傅翕創述之作也。

所謂還源，一般指轉迷入悟。釋智顗《摩訶止觀》第五上："還源反本，法界俱寂，是名為止。"[⑧] 而《還源詩》所明還源方法，是教人觀心。"還源去，説易運心難，般若無形相，教作若為觀？"（第二章）運心而觀，其對象似為般若，但實際上是以凡

① 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第4套第5册。
② 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第3套第5册。
③ 《大正新修大藏經》49/244c。
④ 《大正新脩大藏經》55/1059b。
⑤ 《大正新脩大藏經》55/1084a。
⑥ 《大正新脩大藏經》48/492a。
⑦ 《大正新脩大藏經》48/568a。
⑧ 《大正新脩大藏經》46/56b。

常之心為所觀境："還源去，何須更遠尋？欲求真解脱，端正自觀心。"（第六章）自觀自心，使之處於不沈不浮的虛寂，"心性不沈浮，安住王三昧，萬行悉圓收。"（第十章）這時，所求的目標——般若大智——就算達到了："欲求船若易，但息是非心，自然成大智。"（第三章）求得般若，自然返本還源、徹然了悟矣。

江左佛教素有反"唯心"的傳統，台宗雖教人觀心，其實是以"一色一香，無非中道"的心、色平等論為的旨的。《還源詩》的根本精神正是如此，表明它乃出於天台人士之手："生死本紛綸，橫計虛為實，六情常自昏"（第十一章），凡人"由心不平等，法性有高底"，故而不明生死、涅槃本無區別（第一章）。要使心、色平等，也可不藉禪定，"法性無前後，一念一時修"（第九章），祇要明瞭三諦之理，是非之心自然平息。是非之心息，則萬相"非一非一切"[1]，"還源去，觸處可幽棲，涅槃生死是，煩惱即菩提。"（第四章）按，"一念一時修"，出自《維摩詰所説經》卷上《菩薩品》"一念知一切法是道場，成就一切智故"[2]，也即"安住王三昧，萬行悉圓收"（第十章）之義：不僅與慧思、智顗一心具萬行的思想合拍，而且頗有幾分頓證的味道。"煩惱即菩提"，是對天台九祖湛然（711～782）"無情有性"論的發展，故而《還源詩》的最終定型不可能在九祖之前、延壽集《宗鏡録》之後。"煩惱即菩提"，更見法性無高無底、無增無減，説有虧盈者皆妄，故"依見莫隨情"（第五章），隨順般若之見就是

① 《摩訶止觀》卷五上，《大正新脩大藏經》46/55a&b。
② 《大正新脩大藏經》14/543a。

了；“煩惱即菩提”，故“志小無為大，芥子納須彌”（第七章），方顯心性的不可思議。《維摩詰所説經》卷中《不思議品》，得諸佛菩薩不可思議解脱者，“以須彌之高廣，内芥子中無所增减，須彌山王本相如故。”① 芥子納須彌，向為禪家所習用，《祖堂集》卷十五《歸宗和尚》，歸宗解李萬卷“芥子納須彌，莫成妄語不?”之惑②；卷六《石霜和尚》，石霜以“雙雙聽你雙雙”答人“如何是芥子須彌”之問③：並可證之。《祖堂集》卷十七《岑和尚》“須彌納芥子頌”，庶有助於明此喻的深旨：“須彌本非有，芥子元來空，將空納非有，何處不相容!”④《還源詩》既用斯喻，其出現在唐代自是可以理解的。“煩惱即菩提”，尚可指“解脱無邊際，和光與物同，如空不染世”（第八章），佛菩薩和威德光與惡人同塵不同塵：同塵，謂近諸惡人，示現種種身。《摩訶止觀》卷六下，“和光同塵，結緣之始；八相成道，以論其終。”⑤ 湛然《止觀輔行傳弘决》釋之曰：“‘和光’下，釋現身也。同四住塵，處處結緣，作净土因，為利物之始。衆生機熟，八相成道，見身聞法，終至實益。”⑥ 不同塵，謂與惡人同處而不染其惡。《涅槃經》卷六：“是人為欲調伏如是諸比丘故，與共和光，不同其塵。”⑦ 需指出的是，“和光同塵”源於《老子》“和其光，同其塵”，本謂玄門將光榮和塵濁同等對待；後來則多指與世沈浮而不特立，如《後漢書》卷六五《張奂傳》“吾前後

① 《大正新脩大藏經》14/546b。
② 頁 97 上 & 中。
③ 頁 44 中。
④ 頁 109 中。
⑤ 《大正新脩大藏經》46/80a。
⑥ 《大正新脩大藏經》46/346b。
⑦ 《大正新脩大藏經》12/399c。

仕進，十要銀艾，不能和光同塵，為讒邪所忌"[①]；釋氏譯經或說法，"和光同塵"與玄學家或儒家所指是有差異的。

"法性無前後，一念一時修"（第九章）；"還源去，般若酒澄清，能治煩惱病，自飲勸衆生"（第十二章）；了達生死、涅槃無異，除藉觀心外，《還源詩》尚主張由般若智慧而領悟，而這正是台宗一貫主張的定、慧雙修的原則。再者，從上面的分析可以看，《還源詩》的"端正自觀心"（第六章）實乃台宗的基本教義一心三觀，即於凡常之一心中同時觀悟三諦：以假觀觀諸法之假諦，以空觀觀諸法空諦，以中觀觀諸法中諦；三觀並交融不分。值得注意的是，《還源詩》主張觀心成大智方可還源，並不廢修證，雖與馬祖道一（709～788）"凡所見色，皆是見心，心不自心，因色故有心"、"隨處任真"的觀點頗為近似，二者却仍是有區別的：道一為發揮其師懷讓"禪非坐禪"的思想[②]、著力使禪世俗化生活化，《還源詩》乃倡揚止觀雙行、色心一如也。比照出自石頭希遷一系的肥田和尚的反對修證，"修多妙用勿功夫，返本還源是大愚，古佛不從修證得，直饒玄妙也崎嶇"[③]，浸染天台禪風的《還源詩》尚有所執著也。

總之，雖然《還源詩》"芥子納須彌"（第七首）類於遺則《行路易》"須彌芥子父，芥子須彌爺"（第十首），但從其整體内容而觀，實乃對台宗觀念的刻意演繹，應屬後世天台僧侶的託名之作，絶非當初傅翕所創的《還源詩十二章》。《宗鏡録》所援，實即《録》卷三的《還源詩》，撰成年代應在湛然生活的八世紀

① 册8，頁2143。
② 《祖堂集》卷三《懷讓和尚》，頁24下。
③ 《祖堂集》卷九《肥田伏禪師》，頁60上。

左右。

需要指出的是，華嚴宗三祖法藏（643～712）嘗著《修華嚴奥旨忘盡還源觀》一卷，談及華嚴的攝境歸心真空觀、從心現境妙有觀、心境秘密圓融觀、智身影現衆緣觀、多身入一境像觀、主體互現帝網觀等六種還源觀[1]。《還源詩》所倡，非華嚴的此等還源觀，而是還於是非心息、法性無高低增減的解脱境地。至於傅翕當年著《還源詩十二章》，"還源"似當指與嵩頭陀一樣還於兜率天宫、應身菩薩的回歸本位，因他原"從天來，本身由在彼天上"(《録》卷二）也。徐陵碑文謂大士修成妙定後，回鄉令鄉親"俱識還源，並知迴向"，此"還源"乃就"或立舍鬚髮，如聞善來；大傾財寶，同修净福"而言；《録》卷一載，大士應普建、普成之請，死後現反手受香之"還源相"，却是為了使佛殿竣工、信衆不散，為了"表存非異，使後世知聖化餘芳"：並異於大士臨終述《還源詩》之本意。

二、《獨自詩二十章》

如果説《還源詩十二章》已然經過徹底改造的話，《獨自詩二十章》中却映射出了傅翕修禪的重重影像。

"獨自山，茅茨草屋安，熊羆撩人戲，飛鳥共來餐。"（第一章）據《録》卷一，大士嘗於雙檮處結庵苦行七年（卷二亦載他謂弟子之語曰，"我初學道，始於寺前起一草庵及守瓜屋，内外泥治甚周"），後又因傾舍家資屋宅既盡，復立草庵以庇身；卷一又言，"大士居松山、雲黄兩處，林麓葱蒨，其中多有猛獸，人

① 《大正新脩大藏經》45/637a 至 641a。

常畏之。大士常以餘食飼之，自此伏匿”，並有飼虎餘飯化而為石的傳說；他獨自山居茅舍、與禽獸和睦共處是可信的。“獨自居，何意此勤劬？翹心尋本性，志節服真如。”（第二章）大士“修禪還壑”（碑文），當然是為了尋求本性、證得永恒真理了。“獨自眠，寂寞好思玄，休息攀緣境，不著有無邊。”（第三章）運心斷除諸行攀緣而冥會實相，本一般禪者的修持，傅翕自不例外（《録》卷二記大士教人之語曰，“修習既久，攀緣稍靜，心得調柔，乃能斷慳、貪、瞋等有為一切諸行。諸行既盡，心會實相，證寂無為，是名得道”）；有無不著，唯求中道，此乃中觀學派的基本主張，自鳩摩羅什系統地介紹入華、梁武時三論學派再加提倡，早已流佈甚廣，傅翕持此中道觀亦是自然的。

我們說《獨自詩》呈現出傅翕禪法的某些風味，尚由於其第六、七、八章與台宗旨趣相戾：“獨自行，觀色恰如盲，輕軀同類化，蠕動未曾驚。”（第六章）“獨自戲，問我心中有何為？若見無記（《俱舍論》卷二：“不可記為善、不善性，故名無記。有說，不能記異熟果，故名無記。”①）在心中，急斷令還般若義。”（第七章）“獨自往，觸處隨緣皆妄想，妄想心內逼馳求，即此馳求亦非往。”（第八章）——見色如盲、斷除無記、不主張隨緣，與《還源詩》第四章“觸處可幽棲”、“煩惱即菩提”的心色平等論顯然是不同的。再觀第十九章：“獨自足，願心無限踢，怨親法界語圓真，始得應身化群育。”心不拘束、視怨敵親友平等無二，乃大慈悲佛徒的修養（《大智度論》卷二〇：“慈心轉廣，怨

---

① 《大正新脩大藏經》29/7b。

親同等"[①])，與傅翕"救苦為懷，大悲為病"（碑文）的一貫行為契符；怨親平等後，"始得應身化群育"，而大士又恰是"分身世界，濟度群生"（碑文引大士自敘語）的應身彌勒！

《獨自詩》中有一個醒目的字眼"無生"："獨自美，迢迢棄朝市，追昔本願證無生，不得無生終不止。"（第十三章）"獨自作，問我心中何所著？推撿四運並無生，千端萬緒何能縛！"（第十章）"推撿四運"姑置不論，無生，本謂諸法本質無生無滅，即《仁王經》卷中所言，"一切法性真實故，無來無去，無生無滅，同真際，等法性。"[②] 中土一般認為有法性無生、緣起無生二義[③]。無生在南朝已為佛教界普遍提倡，《録》卷四《智者大師》即記較大士稍早的慧約的修行曰，"是後，精修經藏，深證無生。世間辭句，則鄙而不為也。"當然，傅翕更是數數揄揚之：太清二年（548），欲持不食上齊及燒身為燈，遂先告衆，"莫懷憂惱。夫物有生有死，事有成有敗，天下恩愛皆悉離別。今捨此穢濁之身，當得無生清淨法身"尚僅限於自證無生也；弟子乞請奉代，"普願一切捨身受身常值諸佛，聞法悟道，並證無生"，"伏願師主停威駐影，久留世間……遍使迷徒咸蒙覺悟，等契無生"，乃導衆生同赴無生之境也；天嘉二年（561），"（弟子）問：'大士知人心中所念否？'答曰：'不也。我常游無生至理，轉勝於昔。'"則果得無生矣！其實，早在大士自言得首楞嚴定、化導妻子鬻身助會後不久，他在弘法中就已聲稱證得無生："大士凡講説及作功德，請佛停光，兩眼常出金色光明。告大衆曰：'學

① 《大正新脩大藏經》25/209c。
② 《大正新脩大藏經》8/825c。
③ 《宗鏡録》卷三，《大正新脩大藏經》48/430a。

道若不值無生師，終不得道。我是現前得無生人，昔隱此事，今不覆藏。'"（以上並見《録》卷一）故其得無生當在於檮樹下苦行七年、後見"七佛如來，十方並現；釋尊摩頂，願受深法"的成道之日，誓欲燒身時"當得無生清净法身"不過為權化之語罷了。再者，傅翕除在後來的弘法之中"願子從為善，名價身為呈。……共居常樂境，齊悦證無生"（《率題六章》之五）之外，尚著有《無生義》偈頌（參見上編第三章第一節二），尚對無生之義頗有發明："若以無生妨生，是人遠離無生；若無滅防滅，是人遠離無滅。是故經言，生死是涅槃，無退無生故。何故無退無生？為來無所從故。"（《録》卷二）

雖然無生在唐宋亦為各宗倡揚，如敦煌卷子斯四六八、五六一九有神會和尚（686～760）《頓悟無生般若頌》（《敦煌遺書總目索引》"索引部分"誤為伯希和所劫經卷[①]），湛然（711～782）《止觀大意》稱"衆教諸門，大各有四乃至八萬四千不同，莫不並以無生為首。今且從初，於無生門遍破諸惑"[②]，延壽（904～975）《宗鏡録》卷三言"故知諸法從意成形，千途因心有像，一念澄寂，萬境曠然，元同不二之門，盡入無生之旨"[③]，但從《獨自詩二十章》折射出的傅翕禪風而觀，從湛然《止觀輔義例》、《止觀行傳弘决》、延壽《宗鏡録》引用該詩第十、十二章幾乎全同於《録》，表明這組詩偈至少在八世紀已然基本是今天這個樣子（參見上編第三章第一節二）來看，從《録》中大士確以無生自修度人來判斷，《獨自詩》中的無生旨趣，並應屬於

① 頁 466 左。
② 《大正新脩大藏經》46/460c。
③ 《大正新脩大藏經》48/429c。

大士的禪學思想。“獨自美，迢迢棄朝市”，傅翕嘗三次進京，第一次於大同元年（535）四月還鄉，第二、三次皆在大同六年返歸雙林，故若大士果有《獨自詩》之作，不會早於大同元年。

《獨自詩》第十四章反對肉食：“獨自佳，禪味朝餐不用蝦，弊此揣食如應與，假借五陰以為家。”弊，通“敝”，棄也。《禮記·玉藻》：“冠而敝之可也。”[1]《經典釋文》：“敝，本亦作弊。”[2]《大戴禮·公冠》盧注引敝，正作弊[3]。揣，或作“團”、“摶”，因揣字耑聲，團、摶字專聲，古時耑專同部之故也。揣食(Piṇḍapāta)，本謂印度人團飯而食之法，即手抓飯；後泛指欲界中一切食物，即四食之一。求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷十五：“如是我聞，一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園，爾時世尊告諸比丘：‘有四食，資益衆生，令得住世攝受長養。何等為四？一粗摶食，二細觸食，三意思食，四識食。’”[4] 應，梵語 Arthat 之意譯，如來十號之一。《涅槃經》卷十八：“應者，一切人天，應以種種香花瓔珞幢幡妓樂而供養之，是故名應。”[5] 漢土佛教自來即許僧徒食三凈肉，梁武帝却依《涅槃經》等典籍，斥出家人“猶嗜飲酒噉食魚肉，是則為行同於外道而復不及”，故普斷酒肉[6]。《獨自詩》不僅倡揣食，與碑文言大士“識食為齊”同屬持有情身命全不壞斷的四食之一，而且“不用蝦”、“弊此”正與梁朝風氣相投。“如應與”者，自不止於“我從今日制諸弟子，

① 《十三經注疏》，册下，頁 1476 下。
② 册中，頁 744。
③ 文淵閣《四庫全書》本，册 128，頁 529 下。
④ 《大正新脩大藏經》 2/102b。
⑤ 《大正新脩大藏經》 12/468b。
⑥ 《廣弘明集》卷二六《斷酒肉文》。

不得復食一切肉"[①]，尚有"示道在經中，扣破無明主"之"本誓"（第五章。本誓（Samaya），諸佛菩薩在因地所立的根本誓約。）

須留意者，第十五、十六章似乎相互齟齬："獨自樂，且欲求無學，急斷三界繩，得免泥犁惡"（第十五章），無學乃聲聞乘第四果阿羅漢果，謂已斷三界諸惑、盡證真諦之理，不更修學也（唐慈恩《法華玄贊》卷一："戒、定、慧三，正為學體。進趣修習名為有學。進趣圓滿，止息修習，名為無學。"[②]）；"獨自好，决求菩薩道，萬行為衆生，未取泥洹寶"（第十六章），菩薩道乃大乘圓滿自利、利他二利而成佛果，——阿羅漢果所得僅自己免於輪迴和地獄之苦而已，與菩薩道為衆生而無數劫修六度萬行自是截然有異的。然從傅翕的三乘理論來看，習聲聞乘使自己證寂無為乃為基礎，衹有自身解脱，方可行緣覺乘的"修行四等六度，廣濟群生……取證成佛"，方可行大乘的"迴向三菩提，不證三菩提"、"非世間非不世間"、"廣濟群生盡未來際"（《録》卷二）。故而"獨自樂"與"獨自好"之間實有紐帶關聯，並不悖逆，何況二者排列尚有先後的不同呢。第二十章所明，也應是修習大乘的不易吧："獨自宿，意裡心儲蓄，為作良友繫衣珠，歷劫彌生根會熟。"

由這組詩的詩題及各章並以"獨自"打頭而觀，由"熊羆撩人戲"、"休息攀緣境"、"迢迢棄朝市"、"且欲求無學"、"决求菩薩道"等内容而觀，雖然傅翕當初若果有《獨自詩》之作，應在

① 南本《涅槃經》卷四《四相品》，《大正新脩大藏經》12/626a。
② 《大日本續藏經》第壹輯第壹編第52套第4册。

大同元年之後方可出現，但《獨自詩二十章》倒確實反映的是大士早年獨自若修山林的生活，以及對這種生活的深深眷戀。

與《還源詩十二章》一樣，《獨自詩二十章》也有天台人士雌黄的印痕。“獨自坐，静思觀無我，調直個身心，慈悲成薩埵”(第四章)，“調直”本為台宗術語，本節已然言及。更重要的是，詩中竟徑直凸顯了天台的基本教義四運心和三觀一心：“獨自情(“精”之形誤)，其實離聲名，三觀一心離萬品，荆棘叢林皆自平。”(第十二章)最後一句雖有“荆棘叢林皆自平”或“荆棘叢林何處生”的不同(參見上編第三章第一節二)，但“離萬品”，《止觀義例》卷上[①]、《止觀輔行傳弘决》卷二之四[②]、《宗鏡録》卷三五皆引作“融萬品”[③]，則“融”是矣；且一心中觀緣起法空、假、中三諦，自然萬法融通，“念念具三觀之法，塵塵成佛智之門”(《宗鏡録》卷三五[④])。“其實離聲名”，内觀返照而以一心融萬品，所得乃非一非一切的中道，自是非言詮所及的了：“獨自語，問我心中何所取？照了巧説並皆空，咽喉唇舌誰為主！”(第十一章)真如隨緣形成的一切現象，皆不實在，為假名假觀，各種巧説亦不例外；至於第五章“示道在經中，扣破無明主”，也是依義不依於語之義。《獨自詩》所謂“調直個身心”、“三觀一心”，所謂“獨自歸，登山度嶺何所依？比至所依無定實，熟觀此境竟何為？”(第九章)，其實就是運心觀一切法之境，“獨自觀，試取世緣看，捉此無常境，一理向心觀”(第十七章)。

① 《大正新脩大藏經》46/452c。
② 《大正新脩大藏經》46/208b。
③ 《大正新脩大藏經》48/623a。
④ 《大正新脩大藏經》48/623c。

四運心，略稱四運，即就人起念的未念、欲念、正念、念已四位之一，而推檢自因、他因、共因、無因之四句，從而泯亡一切起念，證諸法的不生不可得[①]。《止觀義例》卷上[②]、《止觀輔行傳弘決》卷二之三及《宗鏡録》嘗引第十章云[③]，“獨自作，問我心中何所著？推撿四運並無生，千端萬緒何能縛！”文辭雖稍異（參見上編第三章第一節二），“推撿四運”却並指趨於所依根本之心及能依一切萬法皆空。當然了，一心三觀和四運心明查三諦，終究是為了得到解脱：“獨自奇，正是學無為，迴思許多念，運向涅槃池。”（第十八章）

從以上的分析可以看出，荆溪湛然援用的第十、十二章幾乎全然為天台的説教，而第四、五、九、十一、十七、十八雖亦可見台宗禪法的影子，却並不是十分明顯的，這似乎可以説，《獨自詩》中的台宗成分是由湛然或其以前的天台禪僧羼入的。——也許正是因為九祖稱引推崇的緣故吧，後世台宗人士即奉《獨自詩二十章》為習道圭臬，不敢稍加雌黄，從而使這組詩偈仍能保持八世紀時的面貌、人們仍能從中窺見梁陳之際的禪行真實。《宗鏡録》卷八四、三五徵用的《獨自詩》[④]，文辭全同於《止觀義例》而與《録》異[⑤]，蓋亦由於延壽嘗於台嶺天柱峰習定，“得韶禪師決擇所見”[⑥]，故而自己雖終屬法眼宗一脈，却仍仰止湛然的根由吧。

---

① 詳《摩訶止觀》卷二之三，《大正新脩大藏經》46/15b至16b。
② 《大正新脩大藏經》46/452c。
③ 《大正新脩大藏經》46/976c、48/879a。
④ 《大正新脩大藏經》48/879a、623c。
⑤ 《大正新脩大藏經》46/452c。
⑥ 《宋高僧傳》卷二八《大宋錢塘永明延壽傳》。

三、天台與傅翕的關涉

《録》卷三《還源詩十二章》“煩惱即菩提”與荆溪學説有關，《獨自詩二十章》更與湛然直接牽連，這本身即顯示出天台九祖與傅翕關係的逾常。

《止觀義例》卷上“第五心境釋疑例”言：

> 有人問云：“此土真詮稟承有緒，雖教科開廣，而本味仍存。尋求宗源，自可會本，何須復立一心三觀、四運推檢，溷我清流？”答：“浚流本清，撓之未濁；真源體浄，混也詎妨！設使印度一聖來儀，未若兜率二生垂降，故東陽大士位居等覺，尚以三觀四運而為心要。故《獨自詩》云，‘獨自精，其實離聲名，三觀一心融萬品，荆棘叢林何處生！’‘獨自作，問我心中何所著？推檢四運並無生，千端萬累何能縛！’況復三觀本宗《纓絡》，補處大士金口親承！故知一家教門遠稟佛經，復與大士宛如符契。況所用義旨，以《法華》為首，以《智論》為指南，以《大經》為扶疏，以《大品》為觀法，引諸經以增信，引諸論以助威，觀心為經、諸法為緯，織成部帙不與他同！”①

對大士的尊宗仰止之情畢現。

《佛祖統紀》卷二二《東陽善慧大士》，志磐引荆溪“東陽大

① 《大正新脩大藏經》46/452c。

士位居等覺”至“復與大士宛如符契”，先明《纓絡》講次第三觀、圓三觀之義於小注中，然後述曰：自行北他、權實因果之法，無非三觀之道；“《瓔珞》宣之於前，《智論》申之於後，北齊心悟而立為法，東陽旁贊而示以詩，皆所以明此道也。東陽顯於梁而終於陳，當北齊、南岳、智者以此道相傳之際，尚無恙也。昔承佛口之親宣，今值諸師之授受，於是作而言曰：‘大哉，三觀之道！行於震旦，其在斯時乎！’乃述為二詩，從旁而贊之，宜也。世人不考為同時，遂指東陽為前人，而謂其能預談三觀。故晁景迂為《明智碑》，亦謂前乎智者以導其教者曰梁傅大士。斯言未的也，今當易之云：與文禪師同時，旁贊其道者，曰傅大士。以大士無授受之蹟，今但附見於傳首云。”[①] 晁景迂，即晁説之，其《明智法師碑論》，《佛祖統紀》卷五〇《名文光教志》嘗登録[②]。

大士是否“以三觀四運而為心要”、《獨自詩》是否大士所作，姑置不論，荊溪謂三觀僅“與大士如符契”而非大士與天台列宗有授受關係，本來有幾分道理。志磐稱傅翕作而言“大哉……”云云，固屬無稽，其謂大士與慧文同時、“值諸師之授受”故述為二詩而從旁贊之，更實有誤。因為傅翕生話於公元 497～569 年之間，天台初祖印度龍樹乃假託；二祖慧文一直在東魏、北齊弘法，未曾南傳；三祖慧思北齊武平（後主高緯年號，570～575）初方領徒南逝[③]；四祖智顗師從慧思乃在思南遷、權

① 《大正新脩大藏經》 49/244c 至 245a。
② 《大正新脩大藏經》 49/444c、445a&b。
③ 《續高僧傳》卷十七《隋南岳衡山釋慧思傳》。

止光州大蘇山時[①]（《辭源》〔修訂本〕[②]、《宗教詞典》稱二十三歲詣大蘇山[③]，陳光大元年〈567〉學成而去金陵：其時慧思尚未南涉，不知從誰受法？何以學成?)：不僅慧文不可能與大士有牽扯，大士逝世又早於慧思南遷和智顗得道於思之時，當“南岳、智者以此道相傳之際，尚無恙也”應謬。故而傅翕雖居處臨近天台山，却與台宗人士没有什麼糾葛，不會“今值諸師之授受”、“旁贊而示以詩”。——何況志磐自己也承認“以大士無授受之蹟”也。再者，傅翕卒年早於慧思（577)、智顗（587)，世人“指東陽為前人”亦有以矣。

嘗試言之，台宗自慧思定、慧並重，智顗在此基礎上確立止觀雙修原則，方明確地提倡一心三觀的視觀修習。因而不僅“北齊心悟而立為法”為妄言，而且，傅翕“尚以三觀四運而為心要”、“其能預談三觀”、“前乎智者以導其教者曰梁傅大士”（這種觀點自荆溪以後頗為流行，如《望月佛教大辭典》[④]）亦未為的言，大士創倡“三觀一心”、“推撿四運”的《獨自詩》不可憑信。陳詐龍《敦煌古抄〈梁朝傅大士傾金剛經〉之考證和校訂》曰，“唯傅翕對於慧文、慧思的言教，實際不僅未見其加以排斥，而且依據傅翕的言教看去，尚與文、思的言教，可說多有雷同與多相貫通”，“特别是一般認為原由智顗所確立的那一套‘一心三觀’之理論，傅翕且已老早就出有《獨自詩》二十章，專門將其演繹了一番”[⑤]：指《獨自詩》為大士所創固誤，謂大士不排斥

① 同上頁注③。
② 頁 781 左。
③ 頁 1031 左。
④ 册 5，頁 4384a。
⑤ 頁 482 至 483。

慧文、慧思之言教，實又未慮及傅翕根本不可能與他們有何關涉矣。

湛然所謂“補處大士金口親承”、志磐所謂“昔承佛口之親宣”，指的是迦葉於如來寂滅後，結集法藏，輾轉付囑以至於西天二十三祖、為罽賓王所殺的師子尊者（參見元魏吉迦夜等譯《付法藏因緣傳》①），師子尊者再付囑於傅翕。台家的這種三觀相承傳授説，本是為了解決師子比丘以後法統斷絕的問題而提出來的臆論，亦不足以信之。金口親承，東陽流忠尋（1065～1138）《漢光類聚》（1128）卷一論得道時，稱之為隨信行相承："一切衆生機有二，一利根，二鈍根也。利根輩不依文得道，鈍根輩必依文，有證理故也。大分機為二種，一隨法行，二隨信行也。隨信、隨法，配立有多意……一家相承，隨信行相承、隨法行相承有之。南岳有二人師，謂惠文、傅大士。（傅大士）正渡天竺，值師子尊者傳《法華》法門，並受四教三觀法門，隨知識故，隨信行也。此相傳，傳南岳。惠文禪師不值知識，入經藏見《中論》，入不二法門故，隨法行相承也。"② 隨信、隨法兩種相承説，源出論釋《大品》的《大智度論》和《俱舍論》，祇不過《漢光類聚》更具體於天台一系的法統罷了。忠尋謂慧文入經藏而得不二法門，與志磐“北齊心悟而立為法”是一個意思；南岳有二人師，亦晁景於“前乎智者以導其教者”之類，——祇是忠尋稱傅翕傳南岳，不僅和湛然言“一家教門”僅“與大宛如符契”有別，且迥異於志磐“今值諸師之授受”説也。

---

① 《大正新脩大藏經》 50/297a 至 322b。
② 《大正新脩大藏經》 74/377c。

湛然之所以極端推崇傅大士，認為大士以三觀四運為心要乃金口親承、與一家教門相合，之所以以大士為正統的傳法藏者，並引其《獨自詩》為證，蓋與其師承有關。據《宋高僧傳》卷六《唐台州國清寺湛然傳》，湛然“年二十餘，受經於左溪”，左溪“乃授以本師所傳止觀”。左溪，即左溪玄朗（673～754），本姓傅氏，“則梁大士翕之六代孫，遂為烏傷人也。”[①]

細而考之，左溪行蹟頗與傅翕相關涉：首先，其禪法遠承相傳為徐陵化身的智威。據《宋高僧傳》本傳，左溪九歲出家之後，博覽經論，搜求異同，“聞天台一宗可以清衆滯，可以趣一理”，乃詣東陽天宫寺慧威法師；而慧威（634～713）稟承括州智威，智威又是灌頂高足。昔徐陵嘗為大士作碑文，贊譽盈目，智威既哄傳是陵化身，所弘當與傅翕有關。大士除為梁武尊仰之外，在江東民間一貫被認為是不思議大士，嘉祥吉藏（549～623）《中論疏》卷二早就援用過其《二諦頌》[②]（參見上編第三章第一節二），智威若流佈大士禪法，又是不足為奇的。其次，左溪雖以觀音悲智為事行良津，却“有願生兜率，必資福事”[③]。上生兜率乃傅翕法門，《録》卷一載其告衆之語即曰，“我捨此身時期，嵩頭陀智過忉利天。不久還兜率天。汝願生彼，即得見我也。”可見玄朗不僅因屬大士嫡親而有可能播揚其學，且的然嘗襲用傅翕化法矣。在玄朗的薰染下，湛然心折大士、對之青眼有加是很自然的。其次，湛然之所以特別推出東方聖人傅大士，又

① 《宋高僧傳》卷二六《唐東陽清泰寺玄朗傳》。
② 《大正新脩大藏經》42/26b。
③ 《宋高僧傳》本傳。

是為了對抗禪宗的達摩西來[①]。八世紀中、後葉，慧能早已卒滅（713），禪會起而抨擊北宗"傳承是傍，法門是漸"[②]，第一個開始同之爭奪正宗地位，導致了南宗的最終確立。而北宗自身經過安史之亂，統治地位開始動搖，遂逐漸形成了南能北秀的局面，南岳懷讓和青原行思兩脈遍布江東。正是在這種情況下，湛然一方面於大曆七年（772）發起為僧璨建塔立碑，站在北宗的立場上與南宗抗争以扼其勢，一方面拈出其師之祖傅翕，"故知大士亦於作受以修三觀"（《止觀輔行傳弘決》卷二之四[③]），"當知無垢大士亦以四運而為心要"（卷二之三[④]），不僅强調了傅翕禪法與天台教門的一致，而且從根本上貶斥了禪宗初祖。當然，湛然這樣做，也不是為了真正維護北宗，其崇仰大士也是出於闡揚玄朗之學的目的。

湛然既以大士為本門正統的傳法藏者，左溪亦與傅翕有莫大關聯，那麽，《録》中的台宗色澤究竟是誰塗抹的呢？考《率題六章》之二提及的"八位境"，乃依《瓔珞經》而來[⑤]，而前述《止觀義例》嘗言"況復三觀本宗《纓絡》"[⑥]，表明荆溪稔知是經（《纓絡》，姚秦竺佛念譯《菩薩瓔珞本業經》之略，共二卷。相對於同是竺佛念所譯的《菩薩瓔珞經》十四卷而言，又稱《小瓔絡經》）；《還源詩》第四章"煩惱即菩提"，近乎荆溪"無情有性"學説；《獨自詩》中台宗禪味最濃者，恰為湛然書中援引的

① 參見印順《中國禪宗史》第九章第一節《牛頭禪的蜕變》，頁 394 至 402。
② 敦煌寫本伯二〇四五號《菩提達摩南宗定是非論》。
③ 《大正新脩大藏經》46/208b。
④ 《大正新脩大藏經》46/197c。
⑤ 《大正新脩大藏經》16/1 至 126。
⑥ 《大正新脩大藏經》46/452c。

第十、二十章：應該説，《還源詩》乃湛然改造大士原作而成，《獨自詩》亦已經過湛然的藻飾，《録》中他處的天台痕蹟也是荆溪漬墨的。湛然（711～782）創撰的《還源詩十二章》，原當單獨流佈，故而最澄九世紀初嘗於越州得之、圓仁稍後亦攜歸其單鈔本；直至遺則，始以之入樓穎編次本，延壽稱引的兩章，當即援自經過牛頭整理的八卷本也。

荆溪湛然雖僅謂大士與天台宛如符契，但却實指之為傳法藏正脈，其所著《止觀輔行傳弘決》卷一述天台禪系源流時，於九師之中更赫然列入善慧大士傅翕："行化於世而言'非世所知'者，明所證既深，非餘所知。若準九師相承，所用第一諱明……第二諱最……第三謂嵩……第四諱就……第五諱監……第六諱慧，多用踏心，内外中間心不可得，泯然清净，五處止心；第七諱文……第八諱思……第九諱顗……以此觀之，雖云相承，法門改轉，慧文以來既依《大論》，則知是前非所承也，故今嘆文所行法云'非世所知'。"[①] 前六師止觀相承的源流，蓋異於慧文依《大論》，故言"法門改轉"；善慧與慧文之間並無授受關係，故《止觀義例》云"一家教門""復與大士宛如符契"。志磐肯定大士確實"昔承佛口之親宣"，但又誤認為他"值諸師之授受"、"從旁而贊之"，否認大士"前乎智者以導其教者"、"能預談三觀"的地位，與湛然次大士於慧文之前是不同的。而志磐之所以尚以為大士與天台有些許關聯，蓋由他本人倡天台禪宗本旨一致、不過應機而有所變化的緣故："直指人心，見性成佛，至矣哉，斯吾宗觀心之妙旨也！"（《佛祖統紀》卷二九《諸宗立教志·

① 《大正新脩大藏經》46/149a、b。

達磨禪宗》[①])

值得注意的是，雖然有唐以來的天台僧侶一般還是頗為尊崇傅翕的，他宗人士却似乎並不覺得大士與天台有什麼牽扯："昔佛滅度後十有三世，至龍樹，始用文字廣第一義諦，嗣其學者號法性宗。元魏、高齊間，有釋慧文，默而識之，授南岳思大師，由是有三觀之學。洎智者大師蔚然興起於天台，而其道益大。"[②]

前亦言及，忠尋曰惠文見《中論》而入不二法門，此與湛然言慧文依《大論》一致；曰大士親承四教三觀法門於師子尊者、轉傳南岳，却異於《止觀轉行傳弘決》慧文以來"法門改轉"之論。進而考之，忠尋的觀點蓋源於最澄。最澄在其《内證佛法相承血脈譜·天台法華宗相承師師血脈譜》中述天台、法華相承源流時，將傅大士列入天竺須利耶蘇摩、鳩摩羅什及什所譯《妙法蓮華經》、《大智度論》之下，北齊慧文、南岳慧思之前[③]，實以大士為天台列祖之一，為南岳之師矣。與忠尋不同的是，最澄以慧文為正系，傅翕雖與慧思有傳承關係，却被視作旁系。此蓋因《止觀轉行傳弘決》稱"慧文以來既依《大論》"之故吧，同為最澄所撰《天台法華宗傳法偈》，於羅什譯《法華經》、《大智度論》後即曰："齊慧文禪師，讀所譯經論，如說修行故，文内得義味，傳南岳大師。"[④] 其實，《内證佛法血脈譜》已明白地顯示出，傅翕以三觀四運而為心要，乃源於《妙法蓮華經》、《大智度論》，大士與慧思實無關涉，即使從行蹟來觀也是這樣（詳前）。——

① 《大正新脩大藏經》49/291a。
② 《宋高僧傳》卷六《湛然傳》。
③ 《傳教大師全集》第一，頁 17 至 27。
④ 《傳教大師全集》第五，頁 7。

何況大士以三觀四運為心要乃荆溪妄言呢（詳前）。最澄以慧文為正系、傅翕為旁系雖迴別於湛然，其列大士於慧文之前、亦以之為台宗血脈之一，却實襲湛然之説。考最澄入唐求法，嘗於天台山師從湛然門徒道邃、行滿，其《内證佛法相承血脈譜》又提到了荆溪對傅翕的評價，"又案，《止觀義例》云，東陽大士位居等覺，尚以三觀四運而為心要"[1]，他受湛然影響自是情理中事。當然，最澄於湛然之後持旁正説，固顯示出大士在唐代的聲望已有所下降的事實，而志磐"東陽旁贊而示以詩"亦視大士為旁系，又是中土目傅翕為旁門之風的賡續也。

① 《傳教大師全集》第一，頁26。

第八章　敦煌寫本《梁朝傅大士頌金剛經》

第一節　傅翕解講《金剛經》的故實

傅大士頌《金剛經》事，佛教墳籍中最早見於記載的，為靜、筠二師撰於南唐中主保大十年（925）的《祖堂集》。該書卷十三《福先招慶和尚》言，"師有頌曰：'大士梁天請講開，始登蓮座躡梯迴。皇情未曉誌公説，大士《金剛》已講來。'"① 由於招慶之師保福答學人問時嘗稱引傅翕所頌"欲達無生路，應須識本源"②，故而招慶所言"大士"應指傅大士無疑。

唐大曆時代（766～779）的學僧曇曠《〈金剛般若經旨贊〉序》謂，"我補處慈氏，創釋頌以贊幽，作宣唱之指歸，為論者之規矩。"雖稱彌勒"創釋頌"，却未明歸該頌於傅翕；其所引述的頌，又迥異於今所見署名傅翕者；矢吹慶輝《鳴沙餘韻·解説篇·梁朝傅大士頌金剛經》指之為《梁朝傅大士頌金剛經》的典

① 頁 86 中。
② 《祖堂集》卷十一《保福和尚》，頁 72 上。

實、並謂乃成於中唐彌勒説流行之頃[①]，誤。雍熙二年（985）節鈔的《小録》，於大士第一次進京之後，紀大士講《金剛經》及所講的著落甚詳："帝後於壽光殿請誌公講《金剛經》，答不能，指大士善此。師登座，執拍板，唱經成四十九頌。後書荆渚，任人傳寫。續有智者，不顯姓名，躡五於後，總五十四頌，理旨通貫，不測聖凡之述作也。近荆南節度高從誨印施天下。"《汾陽無德禪師語録》卷中載："梁武帝請傅大士講經，大士儼然。帝曰：'請大士與朕講經，為什麽不講了？'誌公曰：'大士畢。'"[②] 顯然是指講《金剛經》事。撰於景德元年（1004）的《景德録》（東禪寺版《1080 年》）卷二七《婺州善慧大士》，言辭頗類於《小録》，顯是襲之："異日，帝於壽光殿請誌公講《金剛經》，誌公曰，'大士能耳。'帝請大士。大士登坐，執拍板，唱經成四十九頌。"明藏本同；《大正藏》本未羼入誌公。《隆興佛教編年通論》（1164）卷八，言辭幾同於《景德録》，不過另稱唱頌後"遂還雙林"罷了[③]。《佛祖歷代通載》（1314）卷九《義烏雙林大士》與東禪寺版《景德録》相較，唯稱向武帝舉薦者乃"聖師"、大士唱成四十九頌後"遂還雙林"，稍異[④]。聖師，本謂釋迦如來、多寶如來二大導師之一，以其具慧眼、法眼、化導三力而言也。《摩訶止觀》卷五上："教他又為兩，一聖師，二凡師。聖師有慧眼力，明於法藥；有法眼力，識於病障；有化道力，應病授藥，令得服行。……一一開曉無有毫差，不待時，不

① 頁 81。
② 《大正新脩大藏經》47/616c。
③ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第 3 套第 3 册。
④ 《大正新脩大藏經》49/550b。

過時，言發即悟。佛去世後，如是之師甚為難得。”寶誌雖被齊武帝以惑衆罪收付建康獄，梁高祖即位，旋不禁其行蹟，且問以治煩惑之方，深加敬事，稱之為聖師，亦有以矣。

《録》不載大士講經事，但稱大同元年（535）正月，武帝幸華林園重雲殿，請四部衆自講《三慧般若經》：“一日，帝延至壽光殿說法，至夜方出”；四月，還雲黄山。大同五年，重入都，“三月十六日，帝於壽光殿共論真諦”。雖然兩次詣建康都嘗在壽光殿說法，然《佛祖歷代通載》於頌《金剛經》前次有“何為真諦”之問答，並記武帝終於“默然”、“大士辭退”[1]，正與第二次進京的情況契合，故可斷定《小録》、《景德録》等皆並以為此事在大同五年。徐陵碑文曰，武帝召大士來京後，與之亟論經典，並於華林園重雲殿自開講《三慧般若經》；又於壽光殿獨延大士講論玄賾。據之在講《三慧般若經》後述古賢逸蔑視皇權之例、“方其古烈，信可為儔”而觀，獨延大士應在第二次至京期間；而大士講論玄賾，“言無重頌，句備伽陀，音會宫商，義兼華藻”，諸典籍指傅翕於此時歌四十九頌例也有幾分道理。

然而，徐陵撰碑文、《録》並不記大士頌《金剛經》，甚至未明言大士與《金剛經》有何關涉；道宣《續高僧傳》卷二六，也衹及武帝開船若題，為翕獨設一榻“似與 天旨對揚”而已；傅大士是否歌四十九頌，實為疑案。何況《小録》等所言的誌公，早於梁天監十三年（514）冬卒，年九十七[2]，時大士僅十七歲，尚未婚娶及幽棲，豈有緣識遠在京師、正顯赫於世的寶誌，並作

① 《大正新脩大藏經》49/550b。
② 《高僧傳》卷十《神異下·釋寶誌》。

飽學居士狀?《佛祖統紀》(1269) 卷三七《法運通塞志》記竹庵語曰:“或云祇以拍板揮案一下,誌公云:‘大士講經竟。’然大士入朝,誌公已去世二十年,何從有此問答!樓穎編大士言行録甚詳,亦不載此事。”① 更何況《高僧傳》、《景德録》卷二七等的寶誌傳記,並不載他與大士有何關涉呢。

志磐稱傅翕並未有頌,實源於雪竇重顯撰於天禧四年(1020)左右的《頌古百則》。該書所舉公案有云:“舉。梁武帝請傅大士講《金剛經》,大士便於座上揮案一下,便下座。武帝愕然。誌公問:‘陛下還會麽?’帝云:‘不會’。誌公云:‘大士講經竟。’”②《聯燈會要》(1183年)卷二九也曰:“婺州善慧大士。梁武帝請講《金剛經》,(大)士才昇座,以尺揮桉(案)一下,便下坐。率愕然。誌公云:‘陛下還會麽?’帝云:‘不會。’誌公云:‘大士講經竟。’”③《五燈會元》卷二附《西天東土應化聖賢·雙林善慧大士》,言辭幾同《聯燈》,不過“誌公”作“聖師”罷了④。《録》卷四後附《傅大士傳》,則實鈔自《聯燈會要》,本無足論也。傅翕揮案一下便下座之“深旨”,明曾鳳儀《金剛經宗通》卷七嘗加以發明:“此揮尺一下,如電如幻,將《金剛》大意,彈指道破。非誌公妙智,幾乎發虚矣!”⑤ 雪竇之前,禪門載籍皆曰大士有頌,《頌古百則》却言僅揮案一下,此蓋由於趙宋一代禪家基本思想已積極地向主觀唯心論方面發展,一般有文化的禪僧皆取公案裏的機緣語句為典據而進行參究,從

① 《大正新脩大藏經》49/552c。
② 見《佛果圜悟禪師碧巖録》卷七,《大正新脩大藏經》48/197a&b。
③ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第9套第5册。
④ 册上,頁118頁。
⑤ 《大日本續藏經》第壹輯第壹编第39套第1册。

文字上追求禪意（即文字禪）之路大開，故而雪竇改竄原來流行的傳説，使之成為玄昧更濃的語句以供教學，唐五代口碑裏尚帶幾分質樸的傅翕更改頭換面為有宋僧人心目中的理想禪者了。後世襲雪竇之説者極夥，除志磐外，他如《汾陽無德禪師語録》卷中[①]、《虚堂和尚語録》卷六等[②]。

《小録》、《景德録》等稱傅翕唱成四十九頌，《頌古百則》、《五燈會元》等言衹揮案一下，《釋氏稽古略》（1354）則揉合了這兩種矛盾的説法；大同五年再次入都，三月，被召見於壽光殿共論真諦；"帝又請講《金剛經》，大士揮按一拍而起。帝不喻，再請講，大士乃索拍版昇座，唱四十九頌，遂便去。逮今，頌行於世[③]。

磚橋刻經處本《傅大士集》亦稱，大同五年與帝論息而不滅之義後，梁武請講《金剛經》，大士始而揮案一下便下座，再請講時方頌而去。周叔迦疑此乃唐末人據頌傳本而增入[④]。由於《録》無而《小録》有頌《金剛經》事，故而這種觀點還是在板兒的。衹是磚橋刻經處本乃出自龍津删潤本，龍津删潤本又産生於有宋，正值《梁朝傅大士頌金剛經》盛行（詳本章第二節二），龍津尚有可能與《小録》一樣，據世間傳佈的單鈔本而增入；磚橋刻經處本僅記其事，未載所歌四十九頌：樓穎編次本無預於頌《金剛經》，似更合情理。

最有力的證據是，曇噩（1285～1373）《明州定應大師布袋

① 《大正新脩大藏經》47/616c。
② 《大正新脩大藏經》47/1024b。
③ 《大正新脩大藏經》49/795b&c。
④ 《周叔迦佛學論著集·釋典叢録·金剛經頌一卷》，册下，頁 986。

和尚傳》附廣如《布袋和尚後序》，引龍津删潤本有曰："聖主請大士講經，大士登座，默然良久，撫尺下座。太子問曰：'如何不論義?' 對曰：'語默皆佛事，復何言也?'"① 顯然，磚橋刻經處本是據龍津本這段文字、再參考世間流行的《梁朝傅大士頌金剛經》而敷衍成的，龍津删潤本原先並無傅翕講《金剛經》的明確記載。《録》卷一於大同元年武帝請四部衆自講《三慧般若經》後，也有與前述種種講《金剛經》情形類似的文字，衹不過更為隱晦，也更加接近樓穎編次本的面目："時諸王公送嚫，請大衆誦經，唯大士嘿然。人問其故，對曰：'語默皆佛事也。'太子遣人問曰：'何不論議?' 對曰：'當知所説非長非短、非廣非狹、非有邊非無邊，如如正理，夫復何言！'"

第二節　《梁朝傅大士頌金剛經》的版本源流

一、敦煌寫本

除了在吐魯番出土的維吾爾語等語言的寫本外②，敦煌卷子中共有十五種與《梁朝傅大士頌金剛經》有關的寫本，他們是：斯一一〇（兩種）、一八四六、三三七三、四一〇五、四七三二、五四九九、五六九九，伯二二七七、二二八六、二七五六、二九九七、三〇九四、三三二五、四八二三。《敦煌遺書總目索引》

---

① 《佛光大藏經》禪藏本，頁24。
② 參見井ノ口泰淳《"金剛般若經"傳承の形式——〈梁朝傅大士頌金剛經〉に關する敦煌·トゥルファン出土資料の若干について》。

著録的散一三六〇號[①]，實即斯一八四六。這些漢文鈔本，按其內容可大致别為四類。

（一）第一類

1. 伯二七五六號　雖僅存《序》、《净口業真言》、《虚空藏菩薩普供養真言》及“奉請八金剛”的一部分，但《序》文的特出，足可蕩澄其他數種卷子的迷霧：

《梁朝傅大士頌金剛經》序

《金剛經歌》者，梁朝時傅大士之所作也。武帝初請誌公講經，誌公答曰：“吾不解講，自有傅大士善解講之。”帝問：“此人今在何處?”誌公曰：“見在魚行。”於時即詔傅大士入内。帝問大士曰：“講經要何高坐?”大士答言：“不要高坐，只須一具柏（‘拍’之形誤）板。”大士得板，即唱經歌四十九頌，終而去。誌公問帝曰：“識此人否?”帝言：“不識。”誌公言：“此是彌勒菩薩分身，下來助帝揚化。”武帝聞，大驚訝，深加珎仰。因提此頌於荆州寺四層閣上，至今現在。

夫《金剛經》者，聖教玄關，深奥難恻，諸佛莫不皆由此生。雖文疏精研，浩汗難究，豈若玆頌顯然目前！若使修行者不動足而登金剛寶山，諦信者寂滅識而超於涅槃彼岸。故書其文，廣博（疑乃“傳”之形誤）無窮，凡四十九篇，烈之於後。

更有一智者，不顯姓名，制歌五首，都合成五十四

① 頁344左。

篇以申智也。全（此字當衍）久處〔□□〕之情莫已，長居生滅之性彌增，寔未由若遇善友，遂使玄宗旨教、妙義真言，開心悟智。

其層閣既被焚燒，文將墮。聊更請人賢，於此閣見本請垂楷定。

比照《小録》所載，此更為詳盡，《小録》顯是摘録之而成。誌公言及傅翕固屬無稽，然武帝由其建白而延大士，則表明大士其時尚在建康，《佛祖歷代通載》謂時值大同五年第二次進京期間①，還是頗有幾分道理的。值得注意的是，《小録》、《景德録》並不言傅翕此時賣魚事②，僅及禪棲之前漉魚稽停浦，而克勤據雪竇《頌古百則》而撰的《碧巖集》卷七"傅大士講經竟"却曰："時婺州有大士者居雲黃山……自稱當來善慧大士。一日，修書命弟子上表聞於帝，時朝廷以其無君臣之禮，不受。傅大士將入金陵城中賣魚，時武帝或請誌公講《金剛經》，誌公曰：'貧道不能講。市中有傅大士者，能講此經。'帝下詔，召之入禁中。傅大士既至，於講座上揮案一下，便下座。當時便與推轉，免見一場狼藉。却被誌公云：'陛下還會麼?'帝云：'不會。'誌公云：'大士講經竟也。'"③ 除終究未講沿襲雪竇外，其稱大士入金陵賣魚，雖是據年輕時漉魚故事而附會出的禪家寓言（後世因而又稱傅翕曰"魚行大士"），但却表明至少在佛果克勤（1063～1135）著述《碧巖集》時，尚有類似的記載或傳聞，甚至有可能

① 《大日本續藏經《第壹輯第貳編乙第3套第3册。
② 卷二七《婺州善慧大士》，頁554上至555上。
③ 《大正新脩大藏經》48/197b。

是據《〈梁朝傅大士頌金剛經〉序》敷衍而成。當然了，其言講頌在第一次上書未果之前，又異於《小録》、《景德録》。武帝為四十九頌所題，蓋即"夫《金剛經》者"一段。《小録》"後書荆渚"，也就是荆州寺四層閣上"至今現在"者。荆州寺四層閣，當指江陵的四層寺，釋法顯嘗於此出家，智顗"隋煬徵下，迴返上流"亦在這兒大開禪府[①]。按江陵又有三層寺[②]，頗疑四層寺乃在此基礎上而創也。智者制歌五首，《小録》亦及，並謂曾有智者號飯石曰普光明石。松崎清浩《傅大士と〈金剛經〉》、《傅大士における禪觀思想の考察》曰，《小録》及《序》所言"智者"及慧約[③]，誤。據《録》卷四《智者大師》、《續高僧傳》卷六《梁國師草堂寺智者慧約傳》，智者卒於大同元年（535），而傅翕此時方進京不久，難以有較深的關涉，更不可能"躡五於後"；《心王論》亦曰"是故智者，放心自在"、"清净智者，出世黄金"，《釋門正統》卷三《塔廟志》更謂"先民所謂智者創物，大士其有焉！"，指大士亦為智者[④]：可見，《序》、《小録》等的"智者"，實乃對達於佛理者的泛稱，非實指。四層閣遭回禄事，唐代似流傳頗廣，馬祖道一弟子釋明覺（？～831）即曰："劫火曾洞然，木人泪失落，可憐傅大士，處處失樓閣。"[⑤] 閣被焚而有"見本"，可知五十四篇及武帝所題並未灰滅也。《序》未及荆南節度使高從誨印施事，又可見其年代實早於《小録》。

《序》之後，宣明："凡欲受持《金剛般若波羅蜜經》，先須

① 《續高僧傳》卷二十一《唐荆州四層寺釋法顯傳》。
② 《高僧傳》卷十《釋慧通》；《比丘尼傳》卷二《江陵三層寺道綜尼傳》。
③ 分别見頁 232，頁 126。
④ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第 3 套第 5 册。
⑤ 《明覺禪師祖英集》卷五，《大正新脩大藏經》47/702b。

至心念《净口業真言》。然後，啟請八金剛、四菩薩名號，所在之處，常當捕護。"奉請的八金剛，卷子存第一奉請青除災金剛、第二奉請闢毒金剛、第三奉請黄隨求金剛、第四奉請白净水金剛。所奉請金剛名之下，用小字注明效用，為他本所無，值得留意。如青除災金剛之下曰："能除一切衆生宿殃，悉令消滅。主大海。"

2. 伯二二七七號　這個寫本《敦煌遺書總目索引》著録為"殘佛經一段　均詠金剛般若波羅蜜經者，經文低兩格，詩頂格"，並未覺其為傅大士頌。卷有竪格，共三十七行，整齊悦目。第一、二行殘缺，僅存第三十頌（四十九頌各頌的次第及其所頌經文内容，下文再詳作辨正）"大聖預開遮"中"大聖"的一半，以及"定人法王家"句而已。其下鈔第三十一頌迄第三十八頌，格式有三：其一，引"經云……"次一格鈔頌。如第三十一頌："經云，'離一切諸相，即名諸仏。'/如能發心者，應當遠二邊，涅槃無有相，菩薩離能詮。無乘及乘者，人法兩俱捐，欲達無生忍。應當絶大源。"其二，亦引"經云……"不過文非連貫，僅為起始和末尾數字而已。第三十四頌："經〔云〕，'不應住色生心……不應住色佈施。'/菩薩行深智，何曾不帶悲，投身飼餓虎，割肉濟鷹饑。精勤三大劫，曾無一念疲，如能行此行，皆作四生師。"其三，"經云……至……"再鈔頌。第三十三頌："經云，'如我昔為歌利王'至'應生瞋恨'。/暴虐誰無道？時稱歌利王。逢君出游獵，僊人横被傷。已經五百歲，前後極時長，乘斯忍辱力，今乃證真常。"

須在心者，第三十六頌與三十七頌之間，誤插入了當歸於第三頌的文字："尸羅得清净，無量劫來因，妄想如怨賊，貪愛若

參辰。在欲而無欲，居塵不染塵，但依離恬（'垢'之誤）地，當證法王身。"所頌經文"有持戒修福者"，也與前後乖舛，倒合於第十頌所頌。此蓋緣頌文"尸羅"為持戒之意，故認為該頌是闡揚"有持戒修福者"的吧。

3. 斯四一〇五號　《敦煌遺書總目索引》曰"佛經"，誤。此卷實存第二至十二（其中第四頌有闕佚）、十四迄二十四、二十六到四十八頌，以及第四十九頌前四句、智者所制五歌之二。第二頌頌佈施，置於第七頌頌智慧之後，不僅與六度的慣常次序顛倒，亦且不符合這幾頌本因經文陳述"不住色佈施"之意而創撰的實情。五歌之二，此卷在第三頌之前、即卷子的起始，斯一八四六、三三七三、五六九九及伯三三二五皆置於第七頌之後，且緊密銜接，故而矢吹慶輝[1]、周叔迦誤以為有十六句一頌者[2]（按，四十九頌及五歌，並皆五言八句）。第三十一頌"頌離一切諸相"在第三十二頌"頌第一波羅蜜非第一波羅蜜"之後，與經文次第相舛；第四十七頌"頌若以色見我"在第四十六頌"頌恒河沙七寶佈施"之前，異於上述斯一八四六、伯三三二五兩卷及斯一一〇第一種，却契於經文，頗應在意。斯四一〇五的格式，與伯二二七七相類，先由"頌……"列出所頌經文片斷，再另行鈔頌，如第十六頌"頌'一切聖人皆以無為法得名'/人法俱名執，了即亦無為，菩薩能齊證，聲聞離一非。所知煩惱障，空中無所依，常能作此觀，得聖定何疑！"；五歌之二亦是如此，表明智者制歌亦是為頌經文；頌六度的第二至七頌，未引經文，僅於

① 《鳴沙餘韵·解説篇·梁朝傅大士頌金剛經》，頁 80。
② 《周叔迦佛學理論·釋典叢録·金剛經頌一卷》，册下，頁 986。

第二頌的前一行書“總頌六度”四字。

與伯二二七七比勘，斯四一〇五不僅格式近似而表明二者的時代相距不會太遠，而且其言辭也有彼此一致而異於他本者：

斯四一〇五	伯二二七七	他本（如斯一八四六）
第三十四頌“何曾不戴悲”/第三十五頌“實語語非虛”/第三十七頌“未離人我執，何日證圓成”/所作皆依性	何曾不帶悲/同/未離人無我，何以證圓成/同	何時不帶悲/實語語非空/詳論福比智，不及受持經/所作依他性

然而，兩者之間更存在明顯的相左之處：

斯四一〇五	伯二二七七	他本（如斯一八四六）
第三十一頌“欲達真如理，應當識本源”/第三十四頌“投身憂虎餓”、“皆得作天師”/第三十六頌“常依二空理，穎脱出無餘”/第三十七頌“衆生與壽者”/……	欲達無生忍，應當絶大源/投身飼餓虎、皆作四生師/常依般若觀，凝寂契真如/衆生與人我/……	同於斯四一〇五/同於斯四一〇五/須依二空理，穎脱入無餘/衆生及壽者/……

故而應該説，伯二二七七的年代要早於斯四一〇五，二者實已為相差甚鉅的兩種不同的版本；後來的諸種寫本雖並由這兩個卷子揉合而成，斯四一〇五的影響却要更大一些，甚至以可稱作嗣後寫本的母本。

（二）第二類

1. 伯四八二三號　《敦煌遺書總目索引》著録為“佛書五言頌殘節”，並謂“存第十六思議彌勒頌，第十七心者彌勒頌，

是菩薩彌勒頌，有佛眼彌勒頌。兩面鈔，正面八行，背七行"，亦未曉其屬《梁朝傅大士頌金剛經》。按，《索引》後言"第十六"、"第十七"者，乃所頌《金剛經》的分數，非彌勒頌的次第也；明標所鈔為"彌勒頌"，似以伯四八二三最古。此卷實存第三十八至第四十一頌的全部，第三十七、四十二頌的大部以及第三十六、四十三頌的少許文字；第四十頌以後屬背面，表明乃接鈔也。該卷所頌經文顯然是區別為分者，故每分之首頌，必署分次；各分先摘引二至三字的經文，然後書頌；各頌之間接鈔，不另行以示區別：其格式與伯二二七七、伯四一〇五尚大體一般。如第四十二頌："十八'有佛眼'，彌勒頌曰，'天眼通非礙，肉眼礙非通，法眼唯觀俗，惠眼真緣空。佛眼如千日，照異體還同，圓明法界內，〔無處不鑒容。〕'"須措意者，這個卷子與斯四一〇五在用辭上既有一致者，也存在相異處：

伯四八二三	斯四一〇五	他本（如斯一八四六）
①第三十八頌"小聖詎堪任"/第四十頌"無心為自身" ②第三十六頌"無病藥還祛"/第三十九頌"暫被人輕賤，轉重復還輕"/第四十頌"用智最言真"、"證理即無人"/第四十一頌"人空法亦祛"/第四十二頌"圓明法界內"	①同 ②無病藥還無/暫被人欺賤，轉重罪還輕/用智乃成真，證理即人天/人空法亦空/圓照法界內	①"小聖詎能任"/"無心為自別" ②同伯四八二三

可以看出，伯四八二三乃自斯四一〇五流出，年代要晚一些，故更近於其他寫本。

2. 伯三三二五號　此卷從頭至尾連續鈔録，不留空隙，有污損，加之筆者所據的《敦煌寶藏》影印模糊[①]，字體特小，故頗難辨認。該卷包括：《序》、《净口業真言》、《虚空藏菩薩普供養真言》、"奉請八金剛"（缺白净水金剛、大神金剛，黄隨求金剛無"隨求"二字，定除災金剛僅存"見"字）、"奉請四菩薩"（僅"奉請金鋼索菩薩"全）；下闕第一分經文、第二分第三分部分經文（本卷經文未别為分，此為便於叙述而姑言之）；再下，為一段經文一首頌的形式，從第一頌以迄第四十九頌，每頌前僅標"頌曰"二字；第七頌後，次"别頌初地菩薩理行之義（?）"，實即五歌之二；經文末，鈔《頌遍計》、《頌依他》、《頌圓成》三頌，以及《大身真言》、《隨心真言》、《心中心真言》。最後一行，大書"廣順三年癸丑歲八月二十一日畢手"數字。廣順，後周太祖郭威年號，癸丑歲即公元953年，伯三三二五號當鈔於是年的北周轄區内。卷子背面，署"顯德寺龍"，顯德又是後周世宗柴榮的年號（954～959），故寺當創於用此年號之時，而卷子原亦藏於斯也。

此卷《序》與伯二七五六相較，前半部分文字大致相同。"制歌五首"，原誤為"離歌吾道"，後於"吾"旁加"五"以改之；"高坐"作"高座"，"若使"作"遂使"，"烈之於後"作"列之於後"：其年代當晚於伯二七五六，故有傳鈔之誤及異文。再者，該卷無"全久處之"至"開心悟智"一節，代之以"所謂惠日流空，照如來之净土；禪刀入手，破生死之魔軍。既而人法雙袪，有無俱遣，快〔哉〕斯義，何以加焉"。"文將墮"，作

① 册127，頁448下至452下。

“恐文隳墮”。所謂“惠日流空”云云，全同下面將要論列的斯一一〇、三三七和伯二二八六、二九九七四個卷子，蓋後人所刪加，益顯二七五六的原始。《序》後，無“凡欲受持”等四十二字。

伯二七五六當鈔於廣順三年之前，更可由伯三三二五與伯二二七七、斯四一〇五的對照而看出來：

伯二二七七	斯四一〇五	伯三三二五
①第三十一頌，頌的經文“離一切諸相即名諸仏”，與頌甚愜/第三十二頌，頌的經文“如是如是，若復有人得聞是經，不驚不怖，當知是人甚為希有。何以故？須菩提，如來説第一波羅蜜”，“非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜”，連貫一體 ②第三十四頌“如能行此行，皆作四生師”/第三十六頌“常依般若觀，凝寂契真如”/第三十七頌“未離人無我，何以證圓成” ③第三十一頌“如能發心者”、“涅槃無有相”、“無乘及乘者”/第三十二頌“波羅稱彼岸，於中十種名”、“真如何得失”	①經文“離一切諸相”/經文“第一波羅蜜，非第一波羅蜜” ②如能同此行，皆得作天師/常依二空理，穎脱出無餘/未離人我執，何日證圓成 ③如能發人智、炎無俱有相、非我及我者/“波中稱彼岸，於中十稱名”、“真如何損壞”	①經文“佛告須菩提：如是如是，若復有人得聞是經，不驚不怖不畏，當知是人甚為希有”，與頌“了二邊”、“無有相”等內容涇渭/既已將三十一頌歸於“如是……甚為希有”，則生拉活扯，將頌置於“何以故……是名第一波羅蜜”後，終難有恰如其分之感 ②同斯四一〇五。天師僅謂天子之師(《佛祖統紀》卷五一：“玄宗沙門一行，號稱天師。”)，四生師義優/須依二空理，穎脱入無餘/詳論福比智，不及受持經 ③同伯二二七七

顯然，伯三三二五不僅晚於伯二二七七和斯四一〇五，故頌與經文有不契合的現象，而且實乃這個卷子的揉合；伯二七五六既與這兩個卷子同類，年代自亦早於伯三三二五了。值得經意者，上列伯四八二三與斯四一〇五的異處，伯三三二五倒一致於伯四八二三，他們的鈔寫時間當不會相距太久。

3. 斯四七三二號　《敦煌遺書總目索引》名之曰“佛經”，不確。該卷正面的然鈔《金剛經·善現起請分第二》、《妙行無住分第四》部分經文和《大乘正宗分第三》的全部，但尚有彌勒頌，故不如《敦煌寶藏》標“梁朝傅大士頌金剛經”為妥。該卷共存三十一行，亦與伯三三二五一樣，為一段經文一首頌的形式，不過經文別為分，每首頌皆另行鈔寫，眉目要清楚得多。所存頌為第一至第四頌，皆標“彌勒頌曰”字樣，與伯四八二三相類；所不同的是，第一頌“彌勒頌曰”之前，不再摘引經文，此蓋因卷子本來即鈔有《金鋼經》之故也。第二迄第四頌，“彌勒頌曰”之前有所頌六度名，如第三頌“頌尸羅蜜持戒彌勒頌曰/……”頗似伯三三二五號：伯三三二五第二至七頌，“頌曰”換為所頌名目，如第六頌“頌禪波羅蜜禪定”。顯然，斯四七三二的形式是綜合伯三三二五與伯四八二三而成。不僅如此，該卷文辭亦同於伯三三二五而與後來的卷子歧出：第二頌“資生無畏法”、第三頌“權依離垢地”，斯一八四六等作“資生無畏地”、“權於離垢地”。應該説，這個卷子是在伯四八二三、三三二五之後鈔寫的。

（三）第三類

此類包括五個卷子。《序》“誌公”，皆作“志公”；無“語不解講”四字；“誌公言此是彌勒菩薩分身”之“誌公言”，並為

“志公告帝”；“制歌五首”，都誤作“資揚/楊五首”，且無“都合成五十四篇”七字；“全久處之”第三十六言，替以“所謂惠日流空”云云，且置於“有一智者”之前；“文將墮”作“恐文隳墮”：其時代晚於第二類，更較第一類為遲。

1. 斯一一〇兩種　《序》後並有“若有人持誦《金剛般若波羅蜜經》”等語，其次皆鈔《凈口業真言》、《虚空藏菩薩普供養真言》。《序》“深奥難惻”之“惻”，作“側”。兩種的字體翕然一律，當系同一人所書。

第一種，經文別為分，且分與分之間另行排列，較醒豁。《序》中“帝問大士曰講經”，作“帝問大士講《金剛經》”。《虚空藏菩薩普供養真言》之後尚有“云何梵”三字，再換行另鈔第二十四分經文“界中所有諸須彌山王，如是等七寶聚”等文字和第四十六頌，二者之間顯有疏漏，故有下面重鈔之舉也。經文完全者為《化無所分第二十五》、《法身非相分第二十六》兩分及其對應之四十七頌；《無斷無滅分第二十七》，經文祇及“〔須〕菩提，汝若作是念，發阿耨多”，無頌。所存二頌，言辭全同伯三三二五，唯此卷標作“彌勒頌曰”而稍異耳。

第二種，與前一種之間隔一行。先書“梁朝傅大士頌金剛經序金剛歌者”，後蓋發覺序題與序文不應接寫，“歌者”前又脱“經”字，故换行重鈔序題，再另行書寫序文。第一種“帝問大士講金剛經”，此種於“大士”後添“欲請大士”；伯二七五六“誌公問帝曰”，第一種作“志公問武帝曰”，此則“志公問帝帝曰”，衍“帝”；“雖文疏精研”，“精”誤為“情”；諦信者”，“信”祇書右半邊。《虚空藏菩薩普供養真言》，亦僅存標題。

伯三〇九四號背面　存經文“爾時白佛言世尊踊躍歡喜”一

行、“梁朝傅大士頌金剛經序金剛經歌者，梁朝時傅大士之所”一行，其後為《社司轉貼》。“梁”、“傅”、“剛”、“經”等字，書法風格類斯一一〇號，應為一人所鈔。由《社司轉貼》中“限今月十七日卯時”數字而觀，經文及《序》當在此時之前鈔寫。

伯二二八六號背面　伯二二八六正面為《梵網經述記》卷第一，背面寫《梁朝傅大士頌金剛經》、《佛頂尊〔勝〕陀羅尼經》並《序》。頌《金剛經》，先鈔經文十一段，分置各處，各段間隔空間很大；每段少則七字，多達數十字，乃隨興而書，頗不成句，義旨散亂。接下來一段較長，鈔經文第二十、二十一、二十二分。第二十分無分題，經文尚完整，分後為第四十頌：“八十隨形好，相分三十二，應物萬般形，理中非一異。人法兩具遣，色心齊一棄，所以證菩提，實由諸相離。”言辭同伯三三二五。《非説所説分第二十一》，經文亦全；《無法可得分第二十二》，僅書“須菩提白佛言世尊得阿耨”數字。以下，乃《梁朝傅大士頌金剛經序》，與伯二七五六等的主要異處有：《序》文第一句脱“傅”；“帝問大士曰講經”，作“帝問此人大士講金剛經”，較斯一一〇多“此人”；“深加瑹仰”，“深”後，因下文“深奥難惻”而衍“奥難”；“諦信”作“帝信”；“所謂惠日流空”，脱“惠日”。《序》至“既而人〔法〕雙祛有無俱遣快”而止。

據以上内容，再參照書法特點，如“此”、“荆州寺”、“傅”等的寫法，可斷定此卷亦應與斯一一〇一樣，屬同一人所鈔。

2. 斯三三七三號　字體異於本類上述三個卷子，如“士”、“經”、“序”等字。内容包括《序》、《發願文》、經文、頌。存經文第一至第十三分、第十四分一部分，頌第一至第二十八，皆一段經文一首頌的形式。經文有分題，且除第十二、十三分外，皆

單行書寫；頌亦另行排列，整齊悦目。第一分經文前有一歌偈，小字，未如他頌一樣署“彌勒頌曰”，實乃智者五歌之一：“如來涅槃日，娑羅雙樹間，阿難没憂海，悲動（慟）不能前。優波初請問，經首立何言？佛教如是著，萬代古今傳。”第七頌後，有五歌之二。《一切無相分第九》的經文，在“人中最為第一，是第一離欲阿羅漢”後，衍“我是離欲阿羅漢，世尊，我若作是念”。

伯二九九七號　與斯三三七三一樣，先鈔《序》，後為《發願文》，故聊歸二者在一起。《發願文》後，書“金剛般若波羅蜜經分弟一”，下乃五歌之一；再下，鈔第一至第六頌、第七頌前半部分。所有内容，皆連續書寫，不分行。《序》“荆州寺”，此卷作“經州寺”；“恐文隳墮”，脱“隳”。《發願文》，掉“我今發弘願”句；斯三三七三“上報四重恩”，此“報”作“寶”。頌別為分，每頌先摘録經文，再標以“彌勒頌曰”，如“分弟三‘即非菩薩’，彌勒頌曰……”。“分第四‘不可思量’後的六度頌，格式略同於伯三三二五，如“羼提波羅蜜　忍辱　彌勒頌〔曰〕”。應措意者，頌文與斯三三七三稍異：第一頌“胎生卵濕化”，此卷作“胎生卵生化”；第三頌“權於離垢地”，作“權依離垢地”；第六頌“無別有圓成”，作“無別有緣成”。

與下面將要論列的斯一八四六相較，斯三三七三除五歌之一“悲動不能前”、“優波初請問”、第二頌“資生無畏法”、第五頌“高下執情除”、“何啻至無餘”、第十二頌“欲識無生性”、第十八頌“今者仍知非”、第二十頌“今日號能仁”稍異外，餘並全同，表明他們的鈔寫時代不會相距太遠。而正是由這些歧異可以看出，斯三三七三要更早一些；在第一類和第二類之後的伯二九

九七，既然歌、頌以前並皆僅有《序》和《發願文》，則當與斯三三七三一樣，出現在斯一八四六之前。

（四）第四類

1. 斯五四九九號　册子本，共存四頁二十四行。第一頁，先書“云何於此經，究竟到彼岸？願佛開微蜜，廣為衆生説”，後鈔《奉請八金剛》之前六金剛；第二頁，接鈔二金剛，又寫《奉請四菩薩》；第三、四頁，書《金剛經》第二、二分經文，這兩分的首尾並有闕漏：殘存的幾頁表明，這個册子本來是鈔《梁朝傅大士頌金剛經》的，且有可能是一段經文一首頌的形式。《敦煌遺書總目索引》、《敦煌寶藏》並署“金剛般若波羅蜜經”，不妥。按，“云何于此經”數句，與斯一一〇第一種《虚空藏菩薩普供養真言》後殘存的“云何梵”一樣，乃不見於伯二七五六等卷子的新内容。

斯五六九九號　與斯五四九九一樣為册子本；斯五四九九第三葉、斯五六九九第十一葉左半葉，皆有格；二種本子，每頁行數一樣，每行字數相近；書寫風格類似，並皆麤劣：二者當屬同人所鈔。此本内容包括：《發願文》；《金剛經》第一、七、八、十五分，第二、四、六、九、十、十四、十六、十七分的局部；智者五歌之一、二，第十五、十六、二十、三十、三十一、三十二、三十五、三十六、三十七、三十八、四十頌，第八、十、十一、十四、十七、十九、二十一、二十九頌的片斷。為經文、頌夾雜的形式，分題、各頌皆另行鈔寫，屬次相當清晰；頌前，並標“彌勒頌曰”。從以上分析可以看出，該本毋庸置疑乃《梁朝傅大士頌金剛經》，《敦煌遺書總目索引》、《敦煌寶藏》著録為“金剛般若波羅蜜經”，不切。

2. 斯一八四六號 此卷最稱完整，嘗被收入《大正新脩大藏經》卷八五“古逸部”①，視為疑似。其内容包括：《序》、《净口業真言》、《虚空藏菩薩普供養真言》、“云何梵？云何得長壽，金剛不壞身？復以何因緣，得大堅固力？云何於此經，究竟到彼岸？願佛開微蜜，廣為衆生説”、《發願文》、《奉請八金剛》、《奉請四菩薩》，《金剛經·法會因由分弟一》至《應化非真分弟三十二》，彌勒頌第一迄四十九頌、智者五歌，第三十二分經文後附《頌遍計》、《頌依他》、《頌圓成》三頌，以及《大身真言》、《隨心真言》、《心中真言》。亦是經、頌夾雜的形式，分名多單行，頌也另起頭排列。“云何梵”一段，與前述斯一一〇第一種、斯五四九九的相關内容一樣，可視為請佛説法的願文。

其《序》與第三類有一致之處，如“制歌五首”誤作“資楊五首”，無“都合成五十四篇”，“誌公言此是彌勒菩薩分身”作“志公告帝曰此是彌勒菩薩分身”。然而，就整體而言，此卷經文前文字的風格却迴異於前三類。首先，書手多用俗體，並有誤鈔。“詔”寫作“照”，“兹頌”作“慈頌”，“列之於後”為“烈之於後”；第三類“禪刀入手，破生死之魔軍”之“魔”，作“磨”；“人法雙袪，有無俱遣”，脱“有無”；“文將墮”，第三類為“恐文隳墮”，此卷作“隨隨”；……從書法角度來看，“頌”、“公”，他卷常形，此概鈔為“頌”、“公”。其次，由其内容而觀，《序》後“凡欲受持《金剛般若波羅蜜經》”云云，此卷“凡欲受持”作“若有人持誦”；《虚空藏菩薩普供養真言》，掉一“藏”字。在《虚空藏菩薩普供養真言》與《奉請八金剛》之間，插入

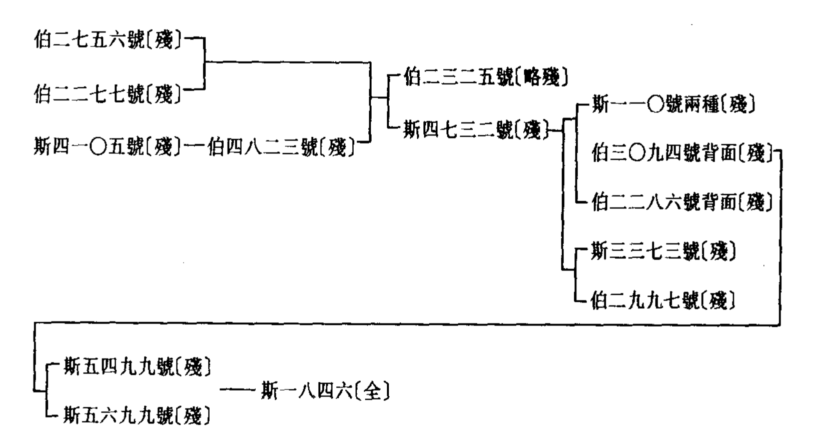
① 頁1a至8c。

《發願文》五十三字，備則備矣，却露出了欲揉合前三類的痕蹟。

該卷之頌，似也不如前三類高妙。第五頌“無明念念滅，高下執情除，觀心如不間，何啻至無餘!”伯三三二五、斯三三七三、伯二九九七皆然，本卷却曰“無明念念滅，高下執情知，觀心如不間，何啻至無為”，乖於義理。第十二頌後兩句，斯四一〇五、三三七三、伯三三二五並為“欲識無生性，心外斷行蹤”，此卷“無生性”却作“無生忍”。——無生性，涅槃真理之性也，正頌文“人空法亦空，二相本來同”之義，亦合於《仁王經》所言“一切法性真實空，不來不去，無生無滅，同真際，等法性”；而無生忍僅為初地或七、八、九地所證所悟而已。當然了，該卷第三十一頌“涅槃無有相”、“無乘及乘者，人法兩俱損”同於伯二二七七而異於斯四一〇五（參見第二類伯三三二五同伯二二七七、斯四一〇五的比照表），第二十頌“昔時稱善惠，今日號能人”又依斯四一〇五而別於他卷的“昔時稱善惠，今日號能仁”，又表明了斯一八四六乃綜合前幾類卷子而成。

斯一八四六最為晚出，固無惑矣。同為一人所鈔的斯五四九九、五六九九則更與該卷基本一致。斯五四九九僅存的《虚空藏菩薩普供養真言》片段、《奉請八金剛》、《奉請四菩薩》與之幾皆一如，尚不怎么説明問題，斯五六九九之二歌、第八、十、十一、十四、十五、十六、十七、十九、二十一、二十九、三十、三十一、三十二、三十六、三十七、三十八頌，其言辭却全然一律於該卷，顯示出二者的鈔寫時代的貼近。不過，斯五六九九第二十頌“今日號能仁”、第三十五頌“實語語非虛”、第四十頌“無心為自身”與第三、三類同一，又意味著它要較斯一八四六稍早面世一些。

總之，敦煌寫本《梁朝傅大士頌金剛經》的流變，略如下示：



需要補充的是，《敦煌寶藏》標斯一一〇、一八四六、三三七三、伯二二八六、二七五六、二九九七號為"梁朝傅大士頌金剛經序"，不妥，因上舉各卷除《序》外，尚有《發願文》、頌等內容，不如署"梁朝傅大士頌金剛經"為是。

再者，本節介紹辨析敦煌寫本時，為了敘述的方便，直接以四十九頌、五歌名所涉及的內容，然頌、歌究竟何指、他們所誦《金剛經》經文到底該哪一段，實有進一步探討的必要。雖然伯二二七七、斯四一〇五、伯四八二三、二九九七並非經、頌夾雜的形式（維吾爾語寫本亦是如此），顯露出《梁朝傅大士頌金剛經》從一開始時即有單獨傳佈的趨勢，但這四個寫本的每頌之前皆摘録有經文，又表明頌確實是闡揚經旨的。聯繫自斯四七三二號始別為分的《金剛經》來看，斯三三七三、伯二九九七、斯五六九九、一八四六中最先出現的"如來涅槃日，娑羅雙樹間，阿難没憂海，悲慟不能前。優波初請問，經首立何言？佛教如是

著，萬代古今傳”，却不應歸於四十九頌；位於《法會因由分第一》分題之後、經文之前，並未發明深趣；斯三三七三、伯五六九九皆小字鈔寫，明顯有別於他頌；未如他頌而標“彌勒頌曰”。所以，四十九頌，應從《大乘正宗分第三》後概括云何住、云何伏其心的“空生初請問”頌計起。以下，第四分共有八首偈，本節已然指出，伯三三二五、斯三三七三、五六九九、一八四六中與頌般若緊密銜接、伯三三二五署曰“别頌初地菩薩理行之義(?)”者，斯四一〇五却言所頌經文乃“菩薩應無所住”，且置於頌尸波羅蜜之前，故而亦不當歸於四十九頌，故而第四分實包括第二至第八頌。第五分，有第九頌詮釋之；第六分，第十至十四頌；第七分，第十五、十六頌；第八分，第十七頌；第九分，第十八、十九頌；第十分，第二十迄二十二頌；第十二分，第二十三頌；第十三分，第二十四至二十七頌；第十四分，第二十八暨三十六頌；第十五分，第三十七、三十八頌；第十六分，第三十九頌；第十七分，第四十、四十一頌；第十八分，第四十二、四十三頌；第二十分，第四十四頌；第二十三分，第四十五頌；第二十六分，第四十六頌；伯三三二五、斯一一〇第一種、斯一八四六，前已言及，將“施寶如沙數”偈置於第二十四分經文之後，而該分經文僅曰“若三千大世界中所有諸須彌山王，如是等七寶聚，有人持用佈施”而不涉及所施“如沙數”，不如斯四一〇五頌第二十八分“恒河沙……七寶佈施”更為合適；第三十分，第四十八頌；第三十二分，第四十九頌。第一、二、十一、十九、二十一、二十二、二十四、二十五、二十七、二十九、三十一分經文中雖未夾雜頌，但有些實際是囊括兩分經文的，如第一頌“空生初請問”云云，即是對第一、二分的牢籠；第四十八

頌“界塵何一異”云云，更賅舉了第二十八、二十九、三十分的內容，所以，四十九頌實際上還是基本總括了《金剛經》的深旨的。當然了，自伯三三二五伊始的經、頌夾雜的形式，是不如伯二二七七等寫本摘録經文言辭標於頌前而更能準確地顯示出所闡揚經文的：第三十頌“頌‘我今得聞如是經典，信解受持不足為難’”（依其四一〇五），斯一八四六却置於“……何以故？離一切諸相則名諸佛”之後，而“……若復有人得聞是經……當知是人甚為希有”之末，斯一八四六却又放進第三十一頌“頌‘離一切諸相’”（依斯四一〇五）！

十五種敦煌寫本中，除四十九頌外，還有前嘗述及的“如來涅槃日”偈、第七頌後的“三代僧祇劫”偈，以及第四十九頌後的《頌遍計》、《頌依他》、《頌圓成》三偈。鑒於他們並皆未標以“彌勒頌曰”，且除前兩偈與經文尚有關涉外（第一偈曰“優波初請問，經首立何言”，有誤：據《大論》，策阿難者乃阿泥樓豆，非優波），其餘三偈又無預於《金剛經》，故而應該説，他們實際上就是智者所創五歌。

需要指出的是，收録斯一八四六的《大正新脩大藏經》，將第一歌“如來涅槃日”句單獨頂首排列，且誤“日”為“曰”，不妥。陳祚龍校訂《梁朝傅大士頌金剛經》時，不僅將敦煌寫本的題目改作“梁朝傅大士逐分唱頌金剛經歌辭並序”，不僅對《序》、頌辭妄加塗抹，而且稱大士唱經歌五十頌、智者“資揚三頌”，故而以五歌之二為第八頌，以五歌之三、四、五為智者三頌，竟將第一歌平白地芟除；據《大正藏》排印本為底本，未能反映出較早的敦煌寫本的面貌，故雖見斯四一〇五號卷子，却又

認識不到其他寫本中第四十六、四十七頌次序顛倒之謬[①]；其訛舛更較《大正藏》為甚。

二、後世流佈的版本

雖然徐陵撰碑、《續高僧傳》、《録》等並未載大士頌《金剛經》事，然自有唐以來，世間實有《梁朝傅大士頌金剛經》單行。本章第二節辨析的諸種敦煌寫本顯示出該頌在李唐王朝的盛行，固無論矣，所徵引的《碧巖集》稱大士嘗於講經前後在魚行賣魚，却意味著傅翕之頌至少尚流佈至克勤著書的北宋政和年間(1111～1117)。

同樣生活於北宋的長水沙門子璿（？～1038）《金剛經纂要刊定記》卷一曰："疏主云……予久志斯經，遍詢諸疏，親見數十本，……或云傅大士……"[②] 雖顯露出趙宋之初大士頌的確鑿傳佈，却尚未明言其乃單為一本。《佛祖統紀》卷十四載，高麗國文宗仁孝王第四子義天（1009～1101），元祐初入中國問道[③]（志磐次此事於丁卯，即元祐二年〈1088〉，誤。義天來華實在元豐八年〈1085〉），受法於錢唐慧因寺净源等人；復於江南一帶搜尋諸家章疏數年，並編次所獲為《新編諸宗教藏總録》三卷（內題"海東有本見行録"）（1090），是屬單疏目録之嚆矢。該書卷一紀曰："（金剛般若經）夾頌一卷　傅大士頌。"[④] 夾頌者，蓋即本章第二節言及的經、頌夾雜的形式，此"夾頌一卷"，應即

---

① 《國際漢學會議論文集·敦煌古抄〈梁朝傅大士頌金剛經〉之考證和校訂》，頁 475 至 496。
② 《大正新脩大藏經》33/177c。
③ 《大正新脩大藏經》49/223b&c。
④ 《大正新脩大藏經》55/1170c。

與敦煌寫本同源吧。松崎清浩《傅大士と〈金剛經〉》[①]、陳祚龍《敦煌古抄〈梁朝傅大士頌金剛經〉之考證和校訂》認為[②]，智證大師圓珍九世紀中葉入唐所得的"傅大士歌一卷"(《日本比丘圓珍入唐求法目録》、《福州温州台州求得經律論疏記外書等目録》)，應即大士的《金剛經》頌，恐誤。參見本編第六章第一節。宋鄭樵《通志》卷六七《藝文·釋家·頌贊》，記"梁傅大士與僧寶誌頌"的"解金剛經贊頌一卷"[③]；元代脱脱等修《宋史·藝文志》，子部道家類附有"傅大士、寶誌《金剛經贊》一卷"[④]（商務印書館版標點為"傅大士《寶誌金剛經贊》一卷"，誤）；明焦竑《國史經籍志》，子類釋家"偈頌"亦著録"解金剛經贊頌一卷"，稱乃"傅大士與寶誌撰"（原文"寶"誤作"實")[⑤]。所謂"解金剛經贊頌"、"金剛經贊"，實際上就是大士之四十九頌；而諸家曰頌乃傅翕、寶誌共創者，正表明這種傳説源自《〈梁朝傅大士頌金剛經〉序》，表明他們所著録的乃輾轉散播的敦煌寫本一系。所以，《梁朝傅大士頌金剛經》後來並未泯亡，而是以單行本形式而至少流佈至有明一代，元釋覺岸《釋氏稽古略》卷二謂"逮今頌行於世"[⑥]，信不誣矣。《新編諸宗教藏總録》卷一載誌公所述《金剛經》"疏三卷"，並注曰"疑是後人偽撰，待勘"[⑦]，則寶誌早在十一世紀即被傳為嘗疏解《金剛經》了：鄭樵（1104～1160）等人認為傅翕之頌寶誌曾參予撰創，倒

---

① 頁232。
② 頁484至485。
③ 册1，頁796上。
④ 《宋史藝文志·補·附編》，頁97下。
⑤ 《明史藝文志·補編·附編》，册下，頁1009中。
⑥ 《大正新脩大藏經》49/795b。
⑦ 《大正新脩大藏經》55/1170c。

不全屬無稽。再從義天書稱“夾頌一卷”僅為傅大士操觚來看，寶誌、傅翕合頌的傳説當産生於十二世紀。

《周叔迦佛學論著集·釋典叢録·金剛經頌一卷》謂《金剛經頌》“舊無單行本”[1]，固然失於查考，隋唐人有關《金剛經》的注釋、撰述中却洵然未見提及傅大士頌者，如隋吉藏《金剛般若疏》、智顗《金剛般若經疏》，唐智儼《佛説金剛般若波羅蜜經略疏》、窺基《金剛般若經贊述》，宗密述、宋子璿治定《金剛般若經疏論纂要》。此或緣於其時四十九頌雖已存在，諸家却因其屬僞託虚妄而不屑道之吧。將大士之頌完整地輯入注本者，肇自南宋楊圭的《金剛經集解》(又名《金剛經十七家注》)。楊圭之書，後被明代洪蓮吸收入《金剛經注解》（世稱《金剛經五十三家注》)[2]；明成祖朱棣（1360～1424）重加纂輯時，再略減洪蓮所收注者數家，益以三十餘種經文或注文，終成《金剛經集注》[3]。《金剛經注解》之末，附有《十七家解注金剛經姓號目録》，第六即為“梁朝傅大士頌”；楊圭原《序》作於紹定辛卯歲（1231)；可知《金剛經集解》不僅收有大士之頌，而且南宋江南一帶尚且頗重該頌。洪蓮、朱棣承襲前人餘風，亦采擷傅翕所頌，衹不過具體羼入時略有區别罷了。須在意者，清黄虞稷《千頃堂書目》嘗著録“太祖集注金剛經一卷”，小注：“成祖御製序”[4]。明太祖注本今雖未之見，然其既成於楊圭之後，要當亦搜羅有四十九頌。

---

① 册下，頁986。
② 《大日本續藏經》第壹輯第壹編第38套第5册。
③ 復旦大學藏本。
④ 頁425上。

楊圭共輯其《序》稱為八百餘家解注之"英華"的傅大士偈頌五十一首，起始即"如來涅槃日"偈。本節甲已然言及，"如來涅槃日"偈乃智者五歌之一，《金剛經集解》却稱之為"傅大士云"，誤。再者，《集解》於第七頌後援用五歌之二，却標"智者禪師《六波羅蜜萬行齊修總頌》"，雖歸諸智者未為不當，其所頌却異於斯四一〇五所言"頌'菩薩應無所住'"；《非説所説分第二十一》中，次五歌之五，署"傅大士頌云"，亦未妥，何況其所頌經文"須菩提，説法者無法可説，是名説法"與第五歌的内容不了相涉呢。楊圭採入的確實應歸於傅翕的四十九頌，其排列次第同於伯三三二五、斯一一〇第一種和斯一八四六而異於斯四一〇五，即將第四十七頌"施寶如沙數"置於第四十六頌"涅槃含四德"之前。從上舉特點可以看出，《金剛經集解》採録的四十九頌及三歌，不可能直接與敦煌寫本《梁朝傅大士頌金剛經》系統的第一類同源。進而考之，楊圭所輯頌文頗有契合敦煌寫本前幾類而與第四類乖舛者：

楊圭採擷者	敦煌卷子第一、二、三類	第四類
第二頌"資生無畏法"/第五頌"何啻至無餘"/第十八頌"今者乃知非"/第二十九傾"心滅境無侵"/第三十五頌"實語語非虚"/第四十頌"無心為自身"/第四十六頌"心識豈能量"/第四十六頌"心識豈能量"/第四十八頌"界塵何一異"/……	同	資生無畏地/何啻至無為/今著乃知非/心滅無境心/實語語非空/無心為自別/心識豈難量/界塵何一心

故而《金剛經集解》中的大士頌及智者歌，應歸於敦煌寫本的第二、三類一流。當然，由於畢竟相距了數百載的時光，楊圭援用者也有稍別於敦煌寫本的：

敦煌寫本	《金剛經集解》
第十六頌"所知煩惱障,空中無所依"/第二十五頌"因塵因不實,界果果非真"/第二十八頌"昔除煩惱障,今能離所知"/第三十三頌"頻經五百代,前後極時長"	"所知煩惱盡,空中無所依",作"盡"是/"塵因因不實,界果果非真",句式更顯對稱/"皆除煩惱斷,無能離所知"/"頻經五百世,前後極時長"

洪蓮《金剛經注解》既實是楊圭書的擴充而已，其所援用的傅翕頌和智者歌，亦當同於《金剛經集解》。朱棣《金剛經集注》雖是參考洪蓮《注解》而後成，其收採的歌、頌却仍然基本與楊圭一致：亦有四十九頌，頌文絶大部分與《金剛經集解》如出一轍；五歌之二，既署"六波羅蜜萬有總頌"，又名"萬行齊修頌"；五歌之五，亦歸於傅大士。當然了，朱棣引徵五歌之一、五歌之二並分別歸諸傅翕和智者禪師，猶尚援用五歌之三和之四而皆指為大士所撰，第二十八頌"昔除煩惱障，今能離所知"同於敦煌寫本，又顯示出明成祖書還是有自己的些許特點的。

元、明兩代，四十九頌及五歌的單行本雖尚傳佈，但實際上自楊圭《金剛經集解》面世之後，後人凡欲稱引大士頌、智者歌者，幾皆據之徵援，單行本的使用范圍遂日漸縮小，終至有清而湮滅焉。應該説，在《梁朝傅大士頌金剛經》的演變過程中，《金剛經集解》是一道分水嶺，是今日尚流傳的頌、歌的最後定

本。明曾鳳儀撰《金剛經宗通》時[①]，嘗採録傅大士頌以申經意，所擷雖缺第二至第七頌，其文字却全與《集解》同一，正説明了這個問題。

第三節　創撰年代及作者之考辨

一、《梁朝傅大士頌金剛經》的年代

前已言及，詳述大士化蹟的徐陵撰碑文竟不關涉頌《金剛經》事，表明四十九頌、五歌在傅翕辭世前後並未出現，確屬僞託；《續高僧傳》、《録》亦未干之，又顯示出至少在道宣命筆的七世紀上半葉、樓穎編次八卷本的八紀下半葉，尚没有頌、歌風傳。

《小録》雖謂傅翕嘗執拍板唱經成四十九頌，其所列大士遺蹟却未見拍板這一十分緊要之物，《録》卷三亦不載之，説明"初無拍板成四十九頌之説"的鑿鑿[②]。蔡絛記載塘龍華寺藏有頌《金剛經》拍板，言乃錢王昔從雙林取來[③]，然《小録》臚舉錢王遣人携歸的隨葬品却未及見，故不足以信之。（參見上編第三章附《傅翕遺蹟考》）即使龍華寺所藏非寺僧混充而確實來自雙林，也必屬贋品無疑。當然了，大士拍板在唐五代及有宋之後，委實馳名，《宏智禪師廣録》卷八《明州天童山覺和尚偈頌

① 《大日本續藏經》第壹輯第壹編第 39 套第 1 册。
② 《釋門正統》卷四《興衰志》，《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第 3 套第 5 册。按，宗鑒誤時值大同三年、講《三慧般若》者為傅大士。
③ 《鐵圍山叢談》卷六，文淵閣《四庫全書》本，册 1037，頁 618 下。

箴銘·時禪人出丐求頌》即曰："手携拍板傅大士，杖掛剪刀梁誌公，妙應群機真絶待，秋清河淡月行空。"[1]《小録》稱五十四頌"近荆南節度高從誨印施天下"。據《舊五代史》卷一三三《高從誨傳》，從誨授荆南節度使在天成三年（928）冬以後；這個實際上的荆南國君高賴子，末年"以鎮星在翼、軫之分，乃釋羅紈，衣布素，飲食節儉，以禳災咎"[2]：《小録》所依之《梁朝傅大士頌金剛經》，當是從誨後漢乾祐元年（948）冬十一月薨亡之前數載所剞劂，最初僅流佈於介於吴、楚之間的荆南國而已。

伯三三二五號鈔於廣順三年（953），稍後於從誨印施；除第一類因内容迥異而顯示出其面世歲月遠早於伯三三二五外，其他寫本皆彼此無大别，亦應出現於五代時期。小林雪峰《敦煌發掘の傅大士頌金剛經に就て》、中村不折《傅大士金剛經及び頌文に就て》認為，從綴牒本的體裁和字蹟而觀，敦煌寫本（如斯一八四六）在初唐高祖（618～626）或睿宗（684）時代即已流佈，恐不確。

進而考之，敦煌寫本《梁朝傅大士頌金剛經》從第二類始，幾皆標四十九頌為"彌勒頌"，除表明頌歸於自號稱彌勒示現的傅翕外，還透露出一絲半點鈔寫時代的線索。嘗試言之，自西晉竺法護譯出《彌勒菩薩本願經》、《彌勒下生經》及《彌勒成佛經》以來，彌勒信仰遂逐漸遍及中土的各個階層，影響日鉅。後來，由於覺得彌勒下生杳杳難期，部分信衆轉而趨向彌陀净土；講求自身修行以便早日往生極樂世界；一些論師更倡極樂之勝，

---

① 《大正新脩大藏經》48/95c。
② 册6，頁1753。

兜率之劣，如道綽《安樂集》卷上、善導《净土專雜二修》、迦才《净土論》、懷感《釋净土群疑論》、元曉《游心安樂道》，而彌勒净土却缺乏師承倡導，無人與提倡彌陀净土者辯衡；故自有唐以來即漸次式微。特别是從隋煬帝大業年間始，頗有藉彌勒下凡傳説而聚衆為亂者，宗教信仰涉及到敏感的政治，引起了統治階層的警覺和扼制。《資治通鑒》卷二一一《唐紀》，開元二年(714)："中宗以來，貴戚争營佛寺，奏度人為僧，兼以僞妄，富户强丁多削髮以避徭役，所在充滿。……丙寅，命有司沙汰天下僧尼，以僞妄還俗者萬二千餘人。"[①]《册府元龍》卷九二二《妖妄部·妖妄第二》："王懷古，玄宗開元初謂人曰：'釋迦牟尼佛末，更有新佛出。李家欲末，劉家欲興。……'"[②] 時間與《通鑒》吻合，沙汰僧尼當因此也。《資治通鑒》同卷同年又記曰："戊申，禁百官家毋得與僧尼道士往還。"[③]《唐大詔令集》卷一一三載天元三年頒佈的這條《禁斷妖訛等敕》，内中有言："比有白衣長髮，假託彌勒下生，因為妖訛；廣集徒侣，稱解禪觀，妄説災祥；或别作小徑，詐云佛説；或輒蓄弟子，號為和尚，多不婚娶，眩惑閭閻。觸類實繁，蠹政為甚……"[④] 因玄宗之詔，開元以後彌勒崇信之風頓弱，彌勒造像也顯著減少[⑤]。敦煌寫本第一類不署"彌勒頌"，很可能即是受唐玄宗下詔禁斷的影響，故應出現於開元三年之後。——這也是與道宣書、樓穎編次本不涉

① 册 14，頁 6695。
② 册 12，頁 10889 下。
③ 册 14，頁 6703。
④ 文淵閣《四庫全書》本，册 426，頁 791c。
⑤ 參見周紹良《隋唐以前之彌勒信仰》。見湯一介主編《中國宗教：過去與現在》，頁 105 至 125。

大士《金剛經》頌相一致的。第二類以下明歸四十九頌於傅翕，蓋因晚唐五代禁令已然鬆弛乃至終於失效之故吧。

更須措意者，《梁朝傅大士頌金剛經》所破說的經文，依斯四一〇五、伯三三二五、斯一八四六而觀，乃今傳鳩摩羅什譯本①。如第四十六頌“涅槃含四德，唯我契真常，齊名八自在，獨一取虛長。非色非聲相，心識豈能量？看時不可見，無見乃形彰”，闡揚的是羅什譯本中世尊所說“若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來”偈之旨，而非其他譯本如元魏菩提流支所出中的“彼如來妙體，即法身諸佛，法體不可見，彼識不能知”偈文②。今傳羅什譯本，內中有“爾時慧命須菩提白佛言：‘世尊！頗有衆生於未來世，聞說是法生信心不？’佛言：‘須菩提！彼非衆生非不衆生。何以故？須菩提！衆生衆生者，如來說非衆生，是名衆生。’”六十二字③。關於其來源，洪蓮《金剛經注解》卷四《非說所說分第二十一》曰：“靈幽法師加此‘慧命須菩提’六十二字，是唐長慶二年（822），今在濠州鍾離寺石碑上記。六祖解在前，故無。解今亦存之。”又援李文會居士之語曰：“此則魏譯偈也。長慶中僧靈幽入冥所，指魏譯則存，秦譯則無也。謂言若敬信佛法，即著聖見，非衆生也；若不信佛法，即著凡夫見，非不衆生：若起此二見者，是不了中道也。須是令教凡聖皆盡，不住兩頭，方是真正見解。故云：‘衆生衆生者，如來說非衆生，是名衆生。’”④ 靈幽因入冥府而抵補經文事，

① 《大正新脩大藏經》，NO.235。
② 《大正新脩大藏經》，NO.236 第一種。
③ 《大正新脩大藏經》 8/751c。
④ 《大日本續藏經》第壹輯第壹編第 38 套第 5 册。

《宋高僧傳》卷二五《唐上都大温國寺靈幽傳》縷陳甚詳："釋靈幽，不知何許人也。僻静淳直，誦習惟勤。偶疾暴終，杳歸冥府。引之見王，問修何業。答曰：'貧道素持《金剛般若》，已有年矣。'王合掌，屢稱善哉。俾令諷誦。幽吮唇播舌，章段分明。念畢，王曰：'未盡善矣。何耶？勘少一節文，何貫花之綫斷乎？師壽命雖盡，且放還人間十年，要勸一切人受持斯典。如其真本，即在濠州鐘離寺石碑上。'如是已經七日而蘇。幽遂奏，奉敕令寫此經真本，添其句讀，在'無法可説，是名説法'之後是也。"[①] 敦煌寫本闡釋的經文既同於今傳羅什譯本，四十九頌、五歌要當創撰於長慶二年以後。

順便指出，李文會所謂魏譯則存，而《大正新脩大藏經》標為元魏菩提流支譯的 NO.236 第二種《金剛經》，所存者却是不同於上述六十二字的七十二字："爾時須菩提白佛言：'世尊！頗有衆生於未來世，聽聞正説如是等相此經章句，生實信不？'佛告須菩提：'彼非衆生非非衆生。何以故？須菩提！彼衆生者，如來説非衆生非非衆生，故説衆生。'"[②]《大正藏》NO.237，署曰陳天竺三藏真諦譯，其言辭恰與 NO.236 第二種契合[③]，表明《大正藏》NO.236 第二種實乃真諦譯本。《大正藏》之誤，亦有其緣由：宋代《資福藏》即已將真諦譯本作為流支譯本而入藏，漏掉了真正的菩提流支所出《金剛經》；稍後，《磧砂藏》則將真諦譯本作為流支所出的别本。元朝《普寧藏》糾正了湖州思溪資福禪寺版之謬，南山普寧經局至元辛巳（1281）冬孟望日於流支

① 磧砂藏本。下同。
② 《大正新脩大藏經》8/760c。
③ 《大正新脩大藏經》8/765b。

譯本後附《記》曰："《思溪》經本竟失其傳，誤將陳朝真諦三藏者重出，標作魏朝留支譯，大有徑庭。今於留支三藏所翻論中，尋出經本，刊版流通。"① 令人遺憾的是，《大正新脩大藏經》甚至《中華大藏經》並未留心於《普寧藏》之《記》，仍然沿襲《磧砂藏》，故而出現了上舉之紕漏。流支所出②。確有發明衆生之義的六十二字，此或是他永平二年（509）於胡相國宅第翻譯時③，嘗參考什譯本的緣故吧。

再應説明的是，雖然敦煌寫本出現的經文乃羅什所出，絶大部分頌、歌也洵然依羅什譯《金剛經》而立言，但四十九頌却表明，當初創撰者尚瀏覽了九世紀上半葉存在的其他譯本：該頌"如星、翳、燈、幻，皆為喻無常，漏識修因果，誰言得久長？危脆同泡、露，如雲影、電光，饒經八方劫，終是落空亡"，用了八喻，闡揚的非羅什譯本末尾"一切有為法，如夢、幻、泡、影，如露亦如電，應作如是觀"之偈，而是留支所出或真諦譯《佛説金剛般若波羅蜜經》、笈多譯《金剛能斷般若波羅蜜經》、玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷五七七《能斷金剛分》、義净譯《佛説能斷金剛般若波羅蜜多經》中皆有的《一切有為法，如星、翳、燈、幻，露、泡、夢、電、雲，應作如是觀"之偈也。

本章第一節已然言及，《祖堂集》（952）載録招慶和尚謂傅翕講《金剛經》之頌。其實，静、筠二師書中尚可覓見禪師徵援四十九頌的蹤蹟；卷十一《保福和尚》，學人問曰，"古人有言，'欲達無生路，應須識本源。'如何是本源？"，乃引第四十八頌

① 《大正新脩大藏經》8/757a。
② 《大正新脩大藏經》，NO.236 第一種。
③ 《大唐内典録》卷四，《大正新脩大藏經》55/269a。

也；卷二〇《五冠山瑞云寺和尚》，瑞云寺順之撰《頓證實際篇》，内中稱用古人語“所作皆依性，修成功德林，終無取寂意，唯有濟群心。行悲悲廣大，用智智能深，利他兼自利，少聖詎能任!”，援第三十八頌也；創《迴漸證實際篇》，記“是故古人云，’信根生一念，諸佛盡應知，修因於此日，證果未來時。三大僧祇劫，六度久安施，薰成無漏種，方號不思議”，徵第十一頌也。保福所稱引，同於敦煌寫本；他所嗣乃雪峰義存（822～908）：公元九、十世紀，南宗青原一系實已採用《梁朝傅大士頌金剛經》了。福先招慶又是保福弟子，此又見出保福門人的然熟悉大士之頌。順之徵用者，類於敦煌寫本第一類；他大中十二年（858）隨入朝使至唐，虔誠禮足仰山慧寂：九世紀下半葉，南岳一系亦寶視四十九頌矣。從順之所引頌還可看出，敦煌寫本第一類一系至少在九世紀即已存在。如果説上舉二例係直接援稱的話，《祖堂集》卷十七《正原和尚》“滄溟幾度變桑田，唯有虛空獨湛然，已到岸人休戀筏，未曾度者任須舡”之偈，則是暗襲第十四頌“渡河須用筏，到岸不須船”矣；卷十九《仰山和尚》“有病即有出入，無病藥還祛”，順之之師亦是借用第三十六頌“對病應施藥，無病藥還祛”矣。

《雲門匡真禪師廣録卷上並序》：“舉。傅大士云，‘禪河隨浪静，定水逐波清。’師拈拄杖指燈籠云：‘還見麽？若言見，是破凡夫；若言不見，有一雙眼在。爾作麽生會？’良久，復拈拄杖云：‘盡大地不是浪。’”[①] “禪河隨浪静”二句，乃雲門文偃（864～949）援自第六頌，正契合於《祖堂集》、敦煌卷子反映出

① 《大正新脩大藏經》47/555c。

來的晚唐五代《梁朝傅大士頌金剛經》風行的實情。而本章第二節甲謂馬祖弟子釋明覺嘗言“可憐傅大士，處處失樓閣”，更可進一步將《梁朝傅大士頌金剛經》產生的年代確定為明覺“以大和五年（831）七月十九日示疾而亡”之前①。

總之，《梁朝傅大士頌金剛經》應創撰於唐穆宗長慶二年（822）至文宗和五年（831）之間。篠原壽雄、田中良昭《敦煌仏典と禪·禪僧の偈頌》謂之成立於九世紀②，頗有幾分道理。當然，他們認為敦煌寫本亦出現於九世紀，却並不一定靠得住，因為即使是第一類寫本，其鈔寫年代也應遠在創撰時間之後方是。而柳田聖山將之列為唐代禪籍，估計出現在荆溪湛然（711～782)時，又似乎早了些許③。

二、《梁朝傅大士頌金剛經》的歸屬

雖然諷誦《金剛經》者自姚秦以來連篇累牘，託名傅翕、與兜率天四十九院的數目相當的四十九頌却最為馳譽，“故補處《頌》以為本，二論釋而有貫，諸疏互解，或依或違”（宋長水沙門子璿《〈金剛經纂要刊定記〉序》〈1024〉④)。而智者五歌，與大士之頌“理旨貫通，不測聖凡之述作也”（《小録》)；第二歌，乃闡釋經文“菩薩應無所住”（依斯四一〇五號）之作；楊圭等人，尚誤之為“傅大士頌”；五歌應與四十九頌一例，屬同一人操觚。

傅翕“復造五時經典千有餘卷”、“前後講《維摩》、《思益

---

① 《宋高僧傳》卷十一《唐天目山千頃院明覺傳》。
② 頁330至333。
③ 《世界古典文學全集》第36b《禪家語録Ⅱ·禪籍解題》第五部分《唐代の禪籍》。
④ 《大正新脩大藏經》33/170a。

經》等”而不涉《金剛經》，“言無重頌，句備伽陀；音會宫商，義兼華藻”而未詠四十九頌（碑文），樓穎“遂追訪長老，編而次之”（《〈善慧大士録〉序》）之書、樓炤“凡大士應蹟終始及所著歌頌，悉備矣”（《録》卷四附炤所撰跋）之本並不言大士與四十九頌有何關聯，但《梁朝傅大士頌金剛經》却實有所契合於大士禪法。“欲覓無生處，背境向心觀”（第二頌），“欲識無生性，心外斷行蹤”（第十二頌），“欲證無生忍，要假離貪瞋”（第四十七頌）“欲達無生路，應當識本源”，倡言無生也；“常能作此觀，得聖定何疑”（第十六頌），“捨凡初至聖，煩惱漸輕微”（第十八頌），與用“渡河須用筏，至岸不須船（第十四頌）之喻一樣，乃“得修無為八正道”（《録》卷一）、由凡入聖也；“如能同此行，皆得作天師”傅翕“來謁宸圍（闈）”、與武帝“亟論經典”（碑文），確曾作天子之師也。“衆生與壽者，蘊上假虚名，如龜毛不實，似兔角無形。捨身由妄識，施善為迷情，詳論福比智，不及受持經”（第三十七頌），似與大士盡施一切、擬燒苦器的行止違戾；但實際上，以悲憫之心而行菩薩行，般若究可攝持餘度，故昔如來作忍辱僊而為歌利王割截身體、終於“承僊忍辱力，今仍證真常”（第三十三頌），故頌亦言“菩薩懷深智，何曾不戴悲！投身憂虎餓，割肉恐鷹饑”（第三十四頌）也。尤可在意者，《金剛經》初説境空、次示慧空、後明菩薩空，以空慧為體而論一切法皆空幻不實，應“離一切諸相”而“無所住”，恰與傅翕無生等般若思想一致，如《録》卷二所言，“大士凡所有著述，不以文字為意，但契微妙至真之理”。（參見下編第十一章）由於《金剛經》自羅什初譯後，中土傳持流通頗盛，大士在南朝江東般若慧風的薰染下，稟承其義旨是十分自然的；更何況

碑文、《録》皆載，大士答憲司議問曰“法地若動，則一切法不安”，確正蹈《金剛經》“云何為人演說？不取於相，如如不動”之旨也。

四十九頌中，瑜伽行派特有的術語“遍計”出現了四次，“依他”五次，“圓成”六次：

出現“遍計”處	出現“依他”處	出現“圓成”處
①“遍計虛分別，由來假立名”(第 6 頌) ②“人空法亦空，二相體還同，遍計虛分別…”(第 12 頌) ③“遍計於先了”(第 28 頌) ④“能除遍計情”(第 39 頌)	①“若了依他性”(第 6 頌) ②“依他礙不通”(第 12 頌) ③“所作依他性，修成功德林”(第 38 頌) ④“若了依他起”(第 39 頌) ⑤“依他一念起，俱為妄所行”(第 43 頌)	①“無別有圓成”(第 6 頌) ②“圓成沈識海，流轉若飄蓬，欲識無生性，心外斷行蹤”(第 12 頌) ③“圓成證此時”(第 28 頌) ④“真如何損壞？今始號圓成”(第 32 頌) ⑤“未離人我執，何日證圓成”(第 37 頌) ⑥“常依般若觀，何慮不圓成”(第 39 頌)

＊按：《大正藏》録斯一八四六號寫本，誤將經文“是故不應取法，不應取非法”綴於頌後，於體例、於義理皆舛。

而且，智者五歌有三歌特地詠之：第三歌《頌遍計》曰，“妄計因成執，迷繩為是蛇，心疑生闇鬼，眼病見空花。一境雖無異，三人乃見差，了茲名不實，長馭白牛車”；第四歌《頌依他》云，“依他非自立，必假衆緣成，日榭（“謝”之形誤）樹無影，燈來室乃明。名因共業變，萬像積微生，若悟真空色，悠然去有情”；第五歌《頌圓成》言，“相寂名亦遣，心融境亦亡，去來終莫見，

語默永無方。知入圓成理，身同法性常，證真還了俗，不廢亦津梁"。託名傅翕、智者的歌、頌，既用此三自性闡述"唯識無境"之理，自與法相宗不無牽涉。

需要補充的是，第十六頌"菩薩能齊證，聲聞離一非"、第二十九頌"經中稱實相，語妙理能深，證知唯有佛，小聖詎堪任"、第三十八頌"利他兼自利，小聖詎堪任"，指聲聞及得小乘四果的小聖不能達到離相寂滅，乃《楞枷經》卷二、《解深密經》卷二所謂的無姓有情（五乘種姓的第五種）永遠沉淪生死苦海，雖可修生為人或轉生天界、却達不到諸佛解脱之境的學說。第十六頌"人、法俱名執，了即亦無為"、第十八頌"斷除人、我執，創始證無為"、第四十四頌"人、法兩俱遣，色心齊一棄，所以證菩提，實由諸法離"、第四十七頌"人、法知無我，逍遥出六塵"等，亦是相宗轉我執、法執二障以證涅槃、菩提二果的轉依理論的體現。

《梁朝傅大士頌金剛經》與禪宗的關係似乎更為切倚，因為相宗自玄奘之後雖遞有窺基、慧沼、智周以承其學，後却因不適合國情而逐漸衰微，終至湮滅，風行天下的《金剛經》頌、歌實難出自慈恩一系；而禪宗不僅從東山道信即一直奉《金剛經》為圭臬，而且南宗僧侶竟以四十九頌、五歌為法門，這本身即已非同尋常，更何況《金剛經》與相宗的主要經典、同樣傳為無著所述的《瑜伽師地論》皆屬般若係，禪者兼習而受其影響、禪門詩偈中烙上三相標識是可以理解的。嘗試言之，三祖道信游學南方，深受般若薰染，其著作中嘗引用《大品》、《文殊般若》等經籍，特别是《金剛經》"我應滅度一切衆生……而無有一衆生實滅度者"一段，顯示出其禪法正由《楞伽》向《金剛經》、《般

若》過渡。慧能則被傳為聞《金剛經》而領悟，弘忍又密為宣講此經，敦煌卷子斯五四七五號《壇經》即述六祖論此經的重要性曰："善知識！若欲入甚深法界、入般若三昧者，直修般若波羅蜜行，但持《金剛般若波羅蜜經》一卷，即得見性，入般若三昧。……此是最上乘法，為大智上根人說……"《全唐文》卷九一四載慧能《〈金剛般若波羅蜜經〉序》，更謂自達摩就已"傳此經之意，令人悟理見性。"① 六祖之後，《金剛經》終於取代了《楞伽經》，其影響之大，甚至連玄宗也為之作注：列 Dx 〇二九六號《金剛經讚》云，"開元皇帝親自注，志心頂禮莫生疑"。《梁朝傅大士頌金剛經》產生於禪宗已然蔚為壯觀的九世紀上半葉，當然不應排除其出自寶視《金剛經》的達磨門下的可能性。再者，《金剛經》"若人滿三千大千世界七寶用以佈施……若復有人於此經中受持乃至四句偈等，為他人說，其福勝彼"，第十七頌分解之語"寶滿三千界，齎持作福田，唯成有漏業，終不離人天。持經四句福，與聖作良緣，欲達無為路，須乘般若船"，恰與慧能闡發達磨謂武帝造寺、佈施、供養並非功德之言契合，似乎表明《頌金剛經》的作者熟諳慧能法語："造寺、佈施、供養，祇是修福，不可將福以為功德。在法身，非在於福田。……常行於敬，自修身即功，自修身心即德，功德自心作，福與功德別。"②

進而考之，四十九頌中還可品出北宗禪的味道，即觀心："欲覓無生處，背境向心觀"（第二頌），"忍心如幻夢，辱境若龜

① 冊 10，頁 9518 上。
② 斯五四七五號《壇經》。

毛，常能修此觀，逢難轉堅牢”（第四頌），“無明念念滅，隨眼漸漸除，觀心如不間，何啻至無餘”（第五頌），“所知煩惱障，空中無所依，常能作此觀，得聖定何疑”（第十六頌），“不解心中覓，向外遂空聲“（第二十四頌），“法眼唯觀俗，惠眼直緣空”（第四十二頌），“過去滅無滅，當來生不生，常能作此觀，真妄坦然平”（第四十三頌），“施寶如沙數，唯成有漏因，不如無我觀，了妄乃名真”（第四十七頌）。加之《梁朝傅大士頌金剛經》嘗書於荆州四層閣上，而四層寺乃道信門人法顯（577～653）出家之所[①]；敦煌發現的禪籍，絶大部分屬於北宗[②]；四十九頌似應與北宗有所關涉。

四十九頌、五歌雖然意旨頗顯駁雜，但他們却應並歸於牛頭、並歸於佛窟遺則為妥。與道信門下一樣，牛頭宗亦對《金剛經》頗為垂青，且有專門闡釋之作：《惠運禪師將來教法目録》載“牛頭融禪師注”的“注金剛般若經一卷”[③]，另記“注金剛般若二卷”，“一卷御注，一卷江寧縣牛頭山融和尚注”[④]；《東域傳燈目録》除“江寧牛頭山融和尚撰”“金剛般若經注一卷”外[⑤]，尚有“牛頭所名”之“金剛經意一卷”[⑥]；《福州温州台州求得經律論疏記外書等目録》著録“□名記一帖　牛頭”之“金剛般若經意一卷”[⑦]，《智證大師請來目録》亦有歸於“牛頭”名

---

① 《續高僧傳》卷二一《唐荆州四層寺釋法顯傳》。

② 參見 Henrik H. Sorensen, *Obervations on the Characteristics of the Chinese Chan Manuscripts from Dunhuang*.

③ 《大正新脩大藏經》55/1088a。

④ 《大正新脩大藏經》48/1091b。

⑤ 《大正新脩大藏經》55/1147c。

⑥ 同注⑤。

⑦ 《大正新脩大藏經》55/1095b。

下的“金剛般若經意一卷”①。而牛頭一系又素以廣融見稱，在持主張真空的《金剛經》的同時，汲收講求妙有的法相觀點並不奇怪，何況託名之頌、歌主要依鳩摩羅什譯本而創，並不用玄奘所出，已然透露出他們並非出自相宗人士之手的訊息呢。尤可留心者，《梁朝傅大士頌金剛經》揄揚了牛頭宗之旨“無心”：“禪河隨浪净，定水逐波清，澄神生覺性，息慮滅迷情”（第六頌），“妄心猶未滅，仍見我人形”（第七頌），“欲識無生性，心外斷行蹤”（第十二頌），“有心俱是妄，無執可名真，若悟非非法，逍遥出六塵”（第十五頌），“境亡心亦滅，無復起貪瞋”（第十九頌），“掃除心意地，名為净土因，無論福與智，先且（第二十一頌），“未有無心境，曾無無境心，境無心亦滅，心滅境無侵（當作“浸”。參見唐樂達墓誌）”（第二十九頌），“空生重請問，無心為自身”（第四十頌）。這更顯示出《梁朝傅大士頌金剛經》必與牛頭禪僧有莫大關聯，因為無論傅翕、相宗還是北宗、慧能門下，皆不以“無心”為旗幟。

《録》卷三《行路難》第十二章《明金剛解脱》曰：“君不見，《金剛》語句非真實，萬象森羅同一無，而此空無為佛母，復是真如無上殊。世人不知求此寶，貧窮忽忽六趣奴，不身事中法身佛，穴穴（“兀兀”之形誤）向外禮浮圖。”表明遺則同樣素稔《金剛經》。再者，《梁朝傅大士頌金剛經》中頗有類似於由他命筆而託名大士的詩偈者：《序》“人法雙祛，有無俱遣”，第十二頌“人空法亦空，二相體還同”、第三十一頌“非我及我者，人法兩相捐”、第四十一頌“人與法相待，二相本來無，法空人

① 《大正新脩大藏經》55/1105c。

是妄，人空法亦空。人法兩俱實，受記可非虛！一切皆如幻，誰言得有無"等，即《行路難》第七章"行路難，路難遣之而復遣，識此遣性本來空，無心終是摩訶衍"之意；第二十六頌"猿猴探水月，莨菪聚花針"、五歌之三"心疑生闇鬼，眼病見空花"，近乎《行路難》第十六章"了了分明何所見？猶如病眼睹空針"；第四十八頌"欲達無生路，應當識本源"，而遺則正演繹有《還源詩十二章》。雖則法融並非道信弟子，後世傳說道信見之觀心而加點撥並不可信[1]，然法融徒孫遺則整理樓穎編次本時，嘗收録北宗色澤極為鮮明的《行王銘》，故牛頭人士中衹有他最有可能在本宗廣融門風的影響下，同時倡導"絶觀忘守"和觀心的矛盾禪法。——何況遺則嘗承襲大士學説、亦倡無生，正可解釋《梁朝傅大士頌金剛經》中的傅翕學説的印痕呢；何況《梁朝傅大士頌金剛經》成立的長慶二年（822）至大和五年（831）之間，正值遺則雌黃塗抹《浮漚歌》、《行路易十五首》等詩偈之後，正值遺則最後的創作歲月（他卒於太和四年）呢。

總之，《梁朝傅大士頌金剛經》應是佛窟遺則晚年受本門尊崇《金剛經》的影響，因景仰大士而撰，並以之託名傅翕，竹庵"多用三性義語，恐北方相宗人託大士名"[2]、矢吹慶輝《鳴沙餘韻·解説篇·梁朝傅大士頌金剛經》歸於瑜伽法相系統[3]、陳祚龍曰乃"在西元八〇五年前後不久，始經某一位屬於相宗之好事者所'偽'造"[4]，實誤。當然，遺則之作之所以在敦煌地區廣為

① 《景德傳燈録》卷四《法融傳》，頁 44 上至 45 下。
② 《佛祖統紀》卷三七，《大正新脩大藏經》49/352c。
③ 頁 81。
④ 《敦煌古抄〈梁朝傅大士頌金剛經〉之考證和校訂》，頁 485。

流佈，與北地相宗發達是不無聯繫的。至於敦煌寫本中的《净口業真言》、《虚空藏菩薩普供養真言》、《大身真言》、《心中心真言》等密教的内容，應是後世傳鈔過程中所添加，無預於當初始創者也，故不論之。

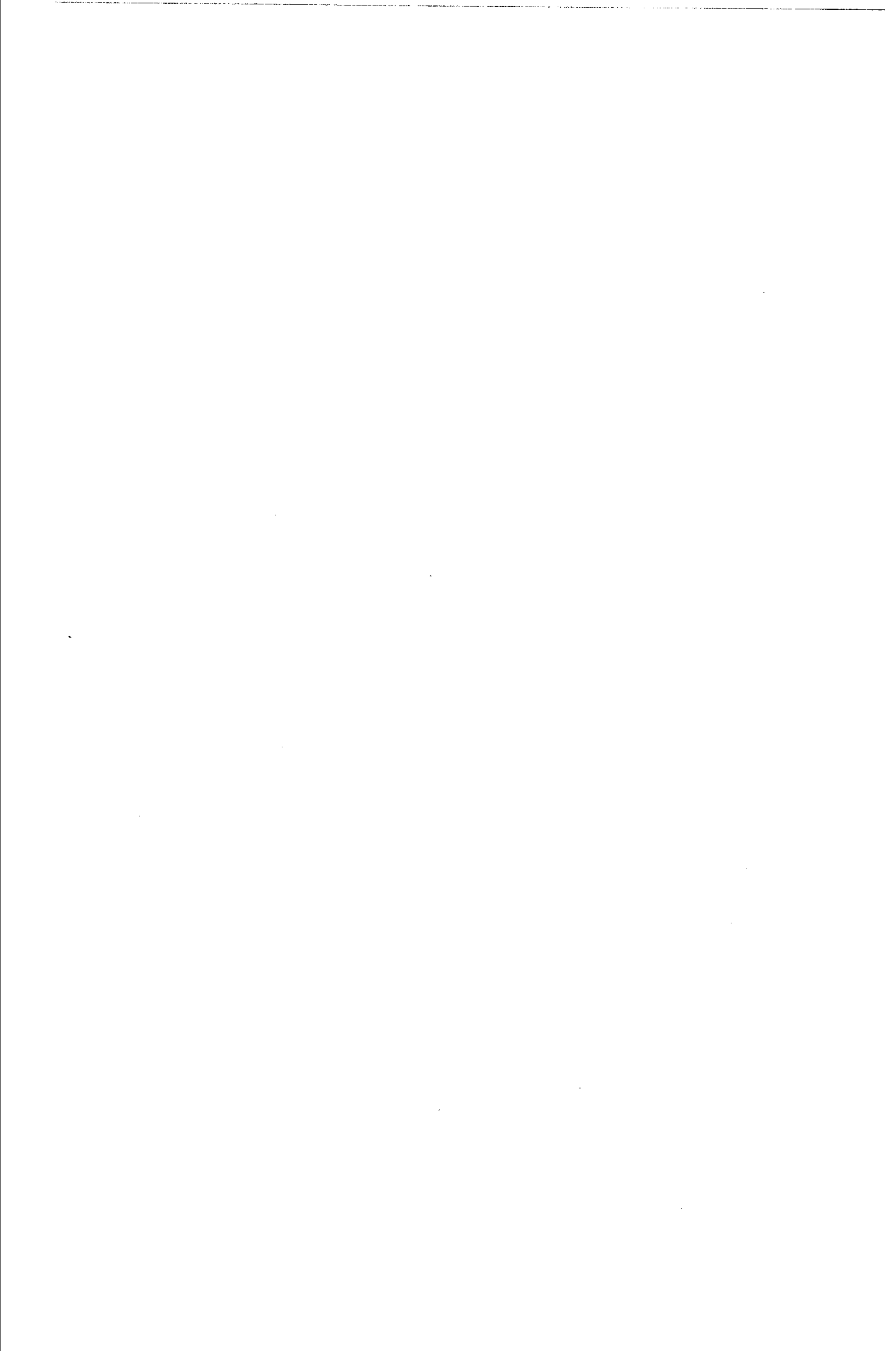
揆《梁朝傅大士頌金剛經》的迷霧，可用子璿甄别《金剛經》諸疏之法："故云胸談等，若將源派約迷不迷，前後相望，有其四句：一、迷源不迷派，即配入名相者；二、迷派不迷源，即但云一真者；三、源派俱迷，即胸談臆注也；四、源派俱不迷，即下不攻異端，是此疏也。"[①]

需要指出的是，四十九頌、五歌，後世治《金剛經》者雖或疑或信，却多崇其深旨，故自其面世伊始即為人稱道，故在唐代即已遠及於邊陲，影響甚鉅。徵引者除上舉有唐五代僧侶外，趙宋以後亦不乏人，如惠洪引用第十四頌"渡河須用筏，到岸不須船"云云説明言説的功用[②]，大慧宗杲援第九頌"恐人生斷見，權且立虚名"以明佛、法之幻[③]，宗曉引第四十九頌"饒經八萬劫，終是落空亡"以見欲天色天極樂之妄[④]，張商英用第十四頌"渡河須用筏，到岸不須船"以喻藉權教而臻實地[⑤]，萬松行秀謂第三十九頌前半部分為功德力、後半部分乃觀行力[⑥]……頗有宗明風味的《梁朝傅大士頌金剛經》，要亦為禪宗名籍，不可以其假託傅翕、智者而漠然觀之，如子璿所為也："……或云傅

① 《金剛經纂要刊定記》卷一，《大正新脩大藏經》33/177c。
② 《林間録》卷上，《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第21套第4册。
③ 《大慧普覺禪師法説》卷二一，《大正新脩大藏經》47/899b。
④ 《樂邦文類》卷四，《大正新脩大藏經》47/200c。
⑤ 《護法論》，《大正新脩大藏經》52/644b。
⑥ 《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵録》，《大正新脩大藏經》48/263c。

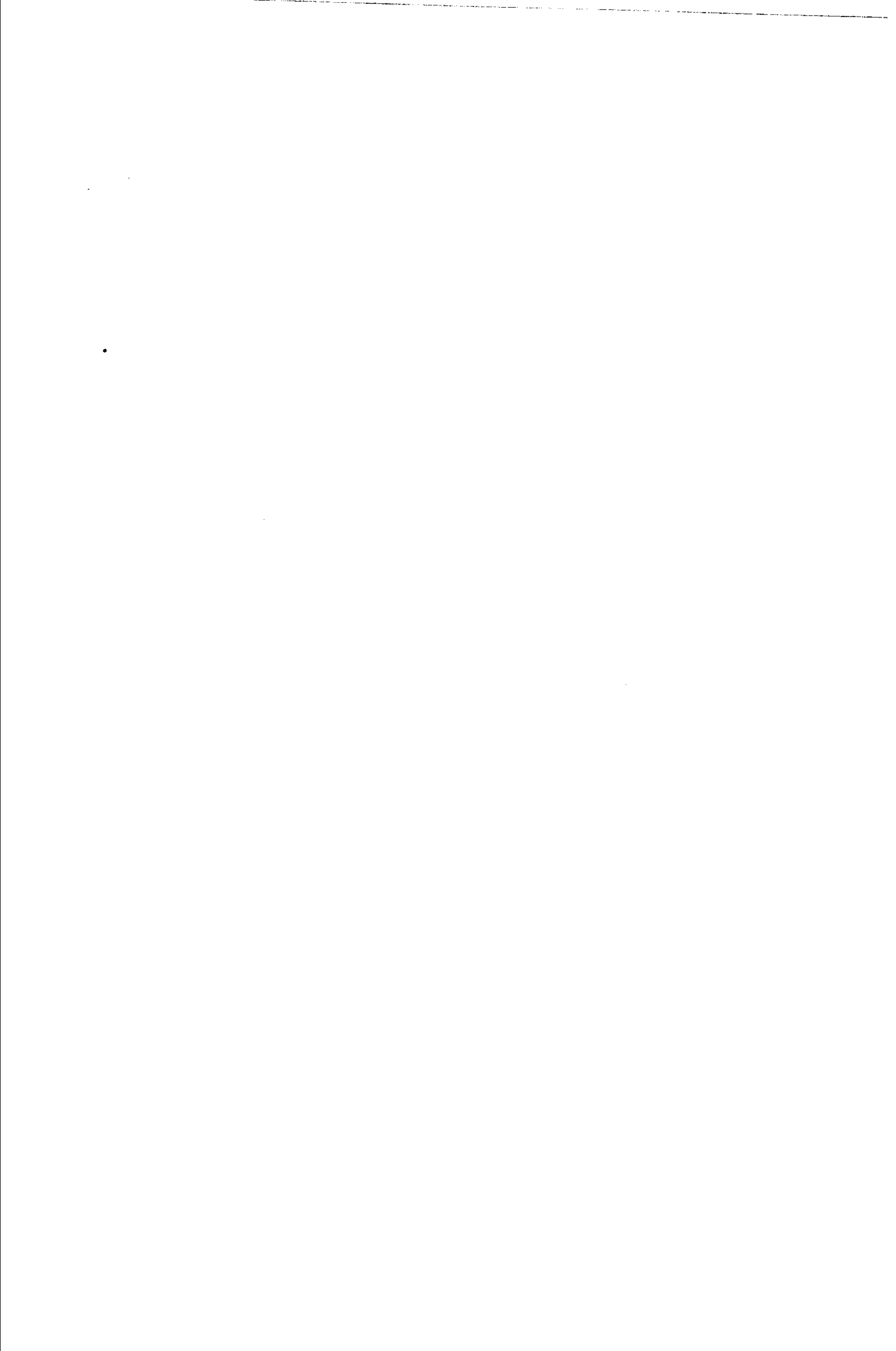
大士……皆好紙好墨，裝飾甚華，其中文義總不堪採”，“苟有無限愚人，不能甄別，實為至妙，誠可悲哉！”[①] 田中良昭《敦煌禪宗文獻の研究》無視敦煌遺書中的大批《梁朝傅大士頌金剛經》卷子，顯然未安。

① 《金剛經纂要刊定記》卷一，《大正新脩大藏經》33/177c。



下編

禪風、傳承和名位



第九章　彌勒應化和維摩禪行的統一

第一節　補處分身，攝化群生藏六通

一、倡言彌勒紹釋迦

傅翕在佛教史上的獨特風格，是其自稱本係補處菩薩，分身俗界乃為匡救黎庶烝民於水火之中爾。

徐陵撰碑文，載大士“自叙元系，則云補處菩薩，仰嗣釋迦，法王真子，是號彌勒。雖三會濟濟，華林之道未孚，千尺巖巖，穰佉之化猶遠，但分身世界，濟度群生，機有殊源，應無恒質。”又言，修道之初，“其外人所見者”，“胸臆之間，乍表金色”，如此丘智總、優婆夷錢滿願等伏膺累載，頻睹“兩眼光明，雙瞳照耀，皆為金色，並若金錢”等異儀，暗示傅翕已非尋常信衆可比，因“應真菩薩，內外俱作黃金色”也[①]。又言，傅翕所植雙檮樹，“信可以方諸堅固，譬彼娑羅。既見守於神龍，將為

① 《祖堂集》卷十一《保福和尚》頁 71 下。

疑於雙鶴……”(《録》卷一則曰，大同六年第三次進京之前，檮樹上有雙鶴，和鳴棲翔”)，已明確地將傅翕與釋迦相提並論矣。——釋迦涅槃時，娑羅雙樹突變為白色，形如白鶴，故名“鶴樹”或“霜林”也[①]。後來，遣傅暀上武帝書，更自謂“雙林樹下當來解脱善慧大士”；遺誡“又造彌勒像二軀”分置二舍利塔，“當取法猛上人織成彌勒像，永安床上，寄此尊儀，以標形相也”(《録》卷一)。

《小録》、《録》、《景德録》更曰，早在普通元年(520)禪棲之前，嵩頭陀即言傅翕乃自兜率宫來、大士也因此明悟前因；苦行七年之時、王烋釋之以後，一日，因思惟見釋迦、金粟、定光自東來，至大士座，放毫光數百尺集身上，傅翕至此方真正覺悟前世因緣，而“應聲道俗”也開始相繼，“七日不絶”(詳上編第一章第二節一)。《録》卷二謂傅翕“又言，我入山修道時，常自思惟，諸佛世尊並以何道能度衆生？今我學何法當得此道？我資用多乏，肆力耕鋤，暝還山中，竟夜思惟度衆生法，心未明了，因發聲慟哭，雨淚交流。念三塗地獄之苦彌日累夕，乃豁然開悟，自識我來處，方知諸佛不除地獄，深有所以。”可知嵩頭陀雖發蒙於前，完全悟了前因却實在是大士自己修禪所得也。“是後，大士又從容謂弟子曰，‘我初悟道時，得少分宿命智通，識本來處，知從天來，本身由在彼天上。’”“弟子問曰：‘六篇之中，言近皆天宫，不知是何天也？’答曰：‘非是第一義天，衹是欲界中第四天耳。’”(《録》卷二)欲界第四天乃兜率天，是傅翕倡揚化身之説始於“逃蹟山林”(碑文)之後也。然直至鬻賣妻

① 《涅槃經》卷一。

子營設法命之後，鄉人尚不盡信，或興謗毀，從祖孚公即謂其“失心”，固不作禮（詳上編第一章第二節一）。

應該説，首先確信者乃諸徒屬，如大士明悟之後，嘗告弟子已得首楞嚴三昧和無漏智，弟子因前者唯住十地菩薩方能證得（鳩摩羅什譯《佛説首楞嚴三昧經》卷上：“爾時佛告堅意菩薩，首楞嚴三昧，非初地二地三地四地五地六地七地八地九地菩薩之所能得，唯有住在十地菩薩，乃能得是首楞嚴三昧”①），故謂大士乃示蹟同凡；應該説，導揚傅翕是彌勒應身最稱有力者，亦是其門下徒衆，如沙門慧集聞大士説法而情願歸依，處處教化，遂常言大士為應身佛（《録》卷一），甚至不惜捨頭詣國相證。《録》卷四載，慧集游行郡國時，嘗説一偈，此偈為人間普唱，影響甚大：“大士兜率來，震動游諸國，蓮華而地生，特許迎彌勒。普光初學道，無邊世界動，迴天復轉地，並入一毛孔。”“觀音登覺，方成普光如來”，則慧集又自許為觀音降蹟矣。按，《録》卷一稱大士言“慧集上人是觀世音，與我作弟子”，應在嵩頭陀卒滅之後（詳上編第一章第二節四），時慧集已然辭世；《録》卷四《慧集法師》却曰在詣縣令蕭詡弘道佈教之前，大士已然常謂人“慧集是觀音，普愍是文殊”：傅翕一生當不止一次宣揚是説，卷一、卷四並不矛盾。

須留心者，大士開初傳導尚藉夢覺：往化從祖孚公，讓孚公夢八人迎大士去，“俄見大士金相奇特，翔空而行”，“但見石壁横空，大士、侍從直過無礙”；感夢，見項左邊出五色圓光，身昇虚空而下，至所住山東南面頂上，及寤而慧集來；告弟子曰，

① 《大正新脩大藏經》15/631a。

"我夢見釋迦以手掌來合我手"，示"我心與世尊心相應耳"。至於"我於夢中憶得過去師，名曰善明世尊"，以及凡講説時稱"我是現前得無生人。昔隱此事，今不覆藏，以示汝等"，"但禮殿中佛，即我形象"諸語，又皆是為了確立衆人對自己乃彌勒應身的信念矣。(《録》卷一）夢以助道，中土禪僧中頗不鮮見，現僅舉二例：梁初，廬山釋道珍"觀夢有人乘船處大海中，云向阿彌陀國。珍欲隨去。船人云，未作净土業，謂須經營浴室，並誦阿彌陀經"，即覺而如夢所作，終往生净土；時有法歸禪師，"感夢有神來請，遂往廬山，游歷諸處"，忽然驚覺，乃尋夢而往，"但廬山者生來不到，及至彼處，樹石寺塔宛如前夢，方知為廬山神之所請也"①。

當然，統治階層剛開始時是頗為懷疑傅翕為彌勒應身的：不僅大通元年（527）、中大通四年（532）縣中長宿豪傑數百人兩次詣縣令范胥、蕭詡連名薦述、具陳德業而未獲見信，即便傅睢初詣京城致書，"京都道俗，莫不嗟疑"者亦應緣於傅翕竟然自命彌勒，因為"年非長老，位匪沙門"而"通疏乘輿，過無虔恪"（碑文），在以佛教立國的梁朝並不是什麽過於驚人之舉也。

三上建康之後，大士名揚天下。然梁武之所以欣賞他，實由於亟論經典、講論玄賾時為其"妙辯無相，深言不生""樂論天口，誰其與京"（碑銘）所折服，其他王侯公卿乃至"提函負袟，問慧諮禪"（碑文）的京洛名僧，亦不一定認可其補處示現的身份。

返迴雙林後，除宣揚雙檮樹上有雙鶴和鳴棲翔（《録》卷一。

---

① 《續高僧傳》卷十六《梁江州廬山釋道珍傳》。

碑文曰，“將為疑於雙鶴”)、暗示其乃彌勒分身外，傅翕尚屢屢自明曰：“我於賢劫千佛中一佛耳”；“補處菩薩有所不知耶”；“我是如來使，從如中來耳”；“我捨此身時，期嵩頭陀暫過忉利天。不久還兜率天，汝願生彼，即得見我也”（大同七年〈541〉）；弟子慧榮等欲建龍華會，大士曰，“汝可作請佛停光會，龍華是我事也。若從吾言，定見龍華矣。（天喜元年〈560〉）；“釋迦今正綜此世界，我當紹續”(天嘉二年)；“嵩公已還兜率天宮待我”(天嘉五年之後)；“我從第四天來，為度衆生故”(大建元年〈569〉)；……（《録》卷一）顯然，終其弘道之歲，傅翕皆一直以補處菩薩自名，這是他行化的基礎。卷二記弟子問“從來啟佛文詞，只啟釋迦十方佛，而獨不道彌勒，何耶?”大士答曰：“十方諸佛共一法身，何必須一一列名自說因緣?”並舉聖僧化作凡僧形象來食供養、主人反不識其真面目而加駡辱之例，說明彌勒、釋迦實皆一焉之理。《宗鏡録》卷四四徵援大士此段發明彌勒與他佛關係的言辭，亦謂“又三身、十身，隨用而說，約其本性，唯一身而已。”①

傅翕倡言彌勒，應該說是頗具功效的：不僅其在世之時，生徒信衆崇仰有加，而且辭世以後僅二月，“率境道俗於寺設無遮會，請智瓚法師結集平生所說法要及《無生義》偈頌等”（《小録》)，“結集”二字已明指大士乃法王真子也。徐陵大建五年撰碑，對化身之說進一步予以確認，反映了當時官方的態度已有所改變。孝穆評上述傅翕“自叙元系”之語曰，“按《停水經》云，觀世音菩薩有五百身，在此閻浮提地示同凡品，教化衆生。彌勒

① 《大正新脩大藏經》 48/548c。

菩薩亦有五百身，在閻浮提種種示現，利益衆生。故其本蹟，難得而詳言者也。"《停水經》不知為何，然徐陵對自叙似乎並無疑慮。當然，碑文起始數句，已然暗示"降神所託"、託者非凡品矣："夫至人無己，屈體申教，聖人無名，顯用藏蹟。故維摩詰降同長者之儀，文殊師利或現儒生之像；提河獻供之旅，王城迦衆之端：抑號居士，時為善宿。大經所説，當轉法輪；大品之言，皆紹尊位。斯則神通應化，不可思議者乎！"用維摩詰等作譬，言傅翕乃白衣也；引大經（曹魏康僧鎧譯《無量壽經》二卷）、大品（姚秦鳩摩羅什譯《大品般若經》二十七卷）法語，預指屬於補處菩薩也。孝穆的觀點，在碑銘中更為顯豁。"大矣權蹟，勞哉赴時，或現商主，聊為國師；卑同巧匠，屈示良醫。猗歟開士，類此難思，當來解脱，克紹迦維。妙道猶秘，機緣未適，弗降鷄頭，寧開狼蹟！"不過亦喻傅翕乃權蹟而終紹迦維（古天竺國名，釋迦出生之地。引申指佛祖。《文選·任彦升（昉）《齊竟陵文宣王行狀》》："弘洙泗之風，闡迦維之化"①），乃當來解脱之開士（《釋氏要覽》卷上："經中多呼菩薩為開士"②）。"莫測其本，徒觀其蹟"，與前述"故其本蹟，難得而詳言者也"一樣，言補處化蹟可睹而法身難知，並未否定傅翕的化身身份。"邈有蒲塞，心冥世雄，明宣苦苦，妙鑒空空，吸引三界，行藏六通"，更是徑稱傅翕為示現化衆的彌勒矣！

梁陳之後，傅翕是彌勒示現的傳説已經為緇門白衣普遍接受。唐法琳《辯正論》卷三云，"常轉法輪，紹隆尊位；分身世

① 頁 831 下。
② 《大正新脩大藏經》 54/260c。

界，濟度群生"[①]；道宣《續高僧傳》卷二六《隋東川沙門釋慧雲傳》附傳弘曰，"體權應道，躡嗣維摩，時或分身，濟度為任"；樓穎《〈善慧大士録〉序》認為，自釋迦涅槃之後，諸佛菩薩用威神之力現無數身，以解"六道衆生狴牢日固"之扃鐍，示之要會，"故世之言雙林大士自云是彌勒應身，明矣。不然，何以有自然無師之智，超出凡夫之中，辯才無方，玄解經藏，恒以護持正法、發衆生之聾瞽，皆如經言維摩之奉戒清净？蓋以攝諸毁禁，俾歸正道者也"；日僧安然《普通授菩薩戒廣釋》卷中亦言，"彌勒如來，三身具足，法報無邊，〔?〕表難知，化身或住，睹史多天上。或云梁代東陽傅大士，田獲魚捕，利潤衆生"[②]；趙宋克勤《圓悟佛果禪師語録》卷八，"曾聞傅大士乃彌勒化身，看他通個消息，不防著實"[③]；李綱《〈雙林善慧大士録〉贊》，"彌勒棲神兜率天，下生此土猶久遠，化身無數在世間，善慧大士乃其一。於中深秘菩薩行，而外示現凡夫相"[④]；宗杲《大慧普覺禪師語録》卷十二《傅大士》偈云，"天上無彌勒，地下無彌勒，拍版與門槌，畢竟是何物"[⑤]；《聯燈會要》將之列於卷二《應化賢聖》[⑥]；志磐《佛祖統紀》卷五三《歷代會要志第十九之三·聖賢出化》，"傅大士，彌勒化身"[⑦]；《明州定應大師布袋和尚傳》附《布袋和尚後序》曰，"惟彌勒世尊……一於六朝蕭梁時，降蹟義烏，為傅大士，建道場於雙林"，其所附載銘跋，"補

① 《大正新脩大藏經》52/506a。
② 《大正新脩大藏經》74/768c。
③ 《大正新脩大藏經》47/747c。
④ 文淵閣《四庫全書》本，册 1126，頁 584 下。
⑤ 《大正新脩大藏經》47/858c。
⑥ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第 9 套第 5 册。
⑦ 《大正新脩大藏經》49/462a。

處慈風，充滿人寰，應期降蹟，大轉法輪，宏濟萬類，普度群生。在雙林為傅大士……"①；明代茂本清源重梓本《後序》，稱傅翕"靈異化機，言簡法具，如釋迦而少劣焉"；……歷代大德高僧的認可，説明"東陽大士位居等覺"、乃"兜率二生垂降"（湛然《止觀義例》卷上②）的看法，已然融入了正統的佛教矣。

二、補處净土拯衆苦

嘗試言之，有關彌勒的經典自漢代譯出之後，彌勒信仰即已開始流行。

後漢安世高出《大乘方等要慧經》，西晉竺法護出《彌勒菩薩所問本願經》、《彌勒成佛經》、《佛説彌勒下生經》，東晉無名氏譯《彌勒來時經》，姚秦鳩摩羅什譯《彌勒大成佛經》、《彌勒下生成佛經》……迄於南北朝，共有十餘部釋籍譯出，可見需要之迫切。而世間如道安等人的彌勒净土信仰，願生兜率天宫的目的乃在於决疑；要神昇兜率，又需入三昧禪定③。道安《婆須蜜集序》曰，婆須蜜集此經已，入定，與彌勒等集於一堂，"對揚權智，賢聖默然，洋洋盈耳，不亦樂乎！"④ 故僧叡《毘摩羅詰堤經義疏序》謂，"先匠所以輟章遐慨，思决言於彌勒者，良在此也。"⑤ 南朝崇信者，見彌勒亦為釋惑，如"〔智〕嚴昔未出家時，嘗受五戒，有所虧犯。後入道受具足，常疑不得戒，每以為懼。積年禪觀而不能了，遂更泛海，重到天竺諮諸明達。頁

① 頁 17、29。
② 《大正新脩大藏經》 48/452c。
③ 《高僧傳》卷五《釋道安》、《釋曇戒》。
④ 《出三藏記集》卷一〇，《大正新脩大藏經》 55/71c。
⑤ 《出三藏記集》卷八，《大正新脩大藏經》 55/59a。

(“值”之誤)羅漢比丘，具以事問羅漢。羅漢不敢判決，乃為嚴入定，往兜率宮諮彌勒，彌勒答云：‘得戒。’嚴大喜，於是步歸”[①]；亦藉禪定方可得見，如“初，法師入山二年，禪味始具，每斂心入寂，偏見彌勒如來”[②]，如“達摩曾入定往兜率天，從彌勒受菩薩戒”[③]，如“後入定，見彌勒放齊中光，照三途果報”[④]。

需措意者，南朝的彌勒信仰似乎更為普及，並不限於釋門和下層氓衆：宋明帝撰《龍華誓願文》，周顒作《京師諸邑造彌勒三會記》，齊竟陵文宣王述《龍華會記》，沈約亦創《彌勒贊》[⑤]……造彌勒像似乎更夥：劉宋文帝元嘉年間、廢帝元徽之歲，僧人建彌勒精舍、塑夾苧彌勒像[⑥]；道瓊於元嘉八年(431)在瓦官寺置彌勒像一軀，六重寺沙門在薛尚書寺得金彌勒像[⑦]；慧思“又夢彌勒、彌陀説法開司，故造二像並同供養”[⑧]；……

在南朝彌勒信仰洶湧澎湃的形勢下，傅翕雖自稱補處應身，見諸佛却仍須藉諸三昧，尚在一定程度上保持了漢晉以來禪定的原意。《録》卷一載，大士敷演佛法七年之中，嘗於宴坐次見釋迦、金粟、定光自東方而來；《小録》更明確地稱，“因思惟見”三佛。天嘉二年(561)，大士在山行道，常見七佛在前，維摩從後，“七佛之中，唯釋迦數與我語，餘佛不也。數數如是”；卷二

---

① 《高僧傳》卷三《釋智嚴》。
② 《廣弘明集》卷二三《釋僧景行狀》。
③ 《高僧傳》卷十一《釋慧覽》。
④ 《高僧傳》卷十一《釋道法》。
⑤ 《廣弘明集》卷十六。
⑥ 寶亮《名僧傳鈔》，《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第7套第1册。
⑦ 《比丘尼傳》卷二，《大正新脩大藏經》50/938a。
⑧ 《續高僧傳》卷十七《陳南岳衡山釋慧思傳》。

言，初學道時，有客來至草庵，大士對客之際，獨見“一佛身長丈六，金色，從天上來，東面而下，光明赫艳，遍虚空中亦盡作黄金色”，“爾時都不見屋及四壁所在，如虚空中坐”：並亦屬禪定中的映像。至於其弟子往生兜率，想來更須靠以修持為要因的禪行呢。《高僧傳》卷五《釋曇戒》，曇戒“伏事安公為師”，“後篤疾，常誦彌勒佛名不綴口。弟子智生侍疾，問何不願生安養，戒曰：‘吾與和上等八人同願生兜率，和上及道願等皆已往生，吾未得去，是故有願耳。’”《録》雖不言徒衆有口唱念佛之舉，但要當如道安師徒一樣，根本須修定坐禪，非後世念佛禪之僅宣佛號矣。

傅翕倡導的彌勒信仰，除净土念佛外，最值得留心的乃净土崇拜。前此，中土傳佈之彌勒念佛，不過為禪法十念之一罷了，不過藉坐禪修定以見彌勒決疑而已，談不上什麽真正的極樂净土往生。傅翕倡言往生兜率，却是為了“壽終之後，上生天上七寶宫殿之中，姿容端正，相好殊特，尊豪富貴，無為自在；欲有所得，隨念如意”（《録》卷二），為了“同昇珍寶殿，處處皆光明，共居常樂境，齊悦證無生”（《率題六章》之五）；這是他自初捨田宅設會 時即一貫導揚的：“願度衆生盡，俱翔三界外，歸投無上士，仰恩普令蓋”。（參見本編第十章第二節一）

以前的彌勒信仰，崇信者最高不過神往第四天而已，如天竺耆域睹洛陽宫城“仿佛似忉利天宫，但自然之與人事不同耳”，並知“匠此宫者從忉利天來，成便還天上矣。屋脊瓦下，應有千五百作器”，雖與“昔聞此匠實以作器著瓦下”、“宫成之後，尋

被害焉"之情不無相似[①]，却祇不過顯示出他曾游忉利天宫罷了。而傅翕却自許為彌勒應身，自號"雙林樹下當來解脱善慧大士"，驚世駭俗，宜乎時人興謗毁、州縣官吏不予認可也。本來，釋教傳入中土之後，信衆除稱"運心廣大，能建佛事"[②]之菩薩為大士、開士外，亦以之呼非凡之僧侣，如曇鸞（476～542）"仍自號為有魏玄簡大士"[③]，慧雲"年十八，乘驢止於叔家。叔睹其驢快，將規害之，適持刀往，見東牆下黄衣人揚拳逆叱曰：'此道人方為通法大王，何敢害也！'"[④]傅翕自名之"大士"，乃克紹釋迦之彌勒佛也，非他人可比。

自悟宿因以後，傅翕更讓叔、從祖作禮，自己及弟子更四處宣説補處應身以折報僧衆（如碑文、《録》卷一載，僧朔等四人來游雙林，我慢不禮，見大士異儀後方驚慚禮拜，正透露出這種訊息)，臨終時又吩咐造彌勒像、安織成彌勒像於眠床，顯示出世俗大衆而非僅僅禪僧所奉的宗教信仰的特質。他甚至屢言傅普敏是文殊、慧集是觀世音、昌居士為阿難（《録》卷一，卷四《慧集法師》。參見上編第一章第二節四、本章第三節)，讓普通弟子、信徒尊崇之。

這種包容了净土念佛和彌勒應身崇拜兩個方面的彌勒信仰，實具備了彌勒净土教的基本特徵；傅翕讓人信奉自身而非虚幻的天上僊佛，表明他就是教主：戴玄之認為中土彌勒教的創始者為傅大士，是頗具卓見的[⑤]。當然，戴氏指傅翕"上書干政，與天

① 《高僧傳》卷九《耆域》。
② 從義《四教儀集解》卷一，《大日本續藏經》第壹輯第貳編第7套第1册。
③ 《續高僧傳》卷六《魏西河石壁谷玄中寺釋曇鸞傳》。
④ 《續高僧傳》卷二六《隋東川沙門釋慧雲傳》。
⑤ 《白蓮教的源流》，《白蓮教的本質》。

子抗禮。足見彌勒教政治性重於宗教性，乃假宗教之名，達其干政的政治目的。是以不久即演變成為反抗政府，奪取政權的革命團體"，"傅大士死後四十年，即發生'建國門之變'，是為彌勒教假彌勒佛起兵之始"[1]，與曇選所言"自佛法東流，矯詐非少，前代大乘之賊，近時彌勒之妖，詿誤無識，其徒不一。聞爾結衆，恐壞吾法，故力疾來問"混為一類[2]，的屬臆談。（參見汪娟《唐代彌勒信仰研究》第四章第三節[3]）

傅翕之所以自稱補處分身世界，信徒之所以蟻附而衍化為一顯赫的新興教派，是有其深刻的社會根源的。劉宋沮渠京聲譯《彌勒上生經》稱，彌勒菩薩（Maitreya）於光佛入滅以後，生於兜率天内院[4]；姚秦鳩摩羅什譯《彌勒下生經》曰，經四千歲（約人世間五十六億七千萬歲），彌勒復從兜率下生人間，在華林園龍華樹下成正覺，繼釋迦而成佛，《下生經》並詳細描摹了彌勒出世時閻浮提為天堂的狀貌[5]。（參見《佛祖統紀》卷三〇《三世出興志》[6]）彌勒下生時舒適太平的生活環境，在魏晉南北朝社會劇烈動蕩的年代，無疑是人民大衆最理想之地，代表著其對未來的憧憬和希望，這是有關彌勒的經典迭出、彌勒信仰自魏晉時即深深植根於普通民衆的根本原由，彌勒也因此成為我國净土信仰中最早被崇信的一尊佛。何況，彌勒示現是有其理論依憑的，"爾時名意菩薩白佛言：'世尊！此彌勒菩薩一生補處次於世

---

① 轉引自汪娟《唐代彌勒信仰研究》，頁 129。
② 《續高僧傳》卷二五《唐并州大興國寺釋曇選傳》。
③ 頁 205 至 220。
④ 《大正新脩大藏經》 14/418c。
⑤ 《大正新脩大藏經》 14/423c 至 425c。
⑥ 《大正新脩大藏經》 49/300b 至 301a。

尊，當得阿耨多羅三藐三菩提。彌勒得是首楞嚴三昧耶?’佛言：‘名意！其諸菩薩得住十地、一生補處受佛正位，悉皆得是首楞嚴三昧。’彌勒菩薩即時示現如是神力，名意菩薩及諸衆會，見此三千大千世界諸閻浮提，其中皆是彌勒菩薩：或見在天上，或見在人間；或見出家，或見在家；或見侍佛皆如阿難，或見智慧第一如舍利弗……如是一切諸第一中皆見彌勒。或見入諸城邑聚落乞食，或見說法，或見坐禪。名意菩薩及諸天衆，一切皆見彌勒菩薩現首楞嚴三昧神通勢力。見已大喜，白佛言：‘世尊!……是諸大士亦復如是，隨所試處，皆能示現不可思議法性。’”① 正是在兵連禍接的動亂之秋，傅翕將彌勒上生、下生的傳說與示現人間的觀念結合起來，自言乃分身俗世、接引衆生擺脫苦難上昇兜率的補處菩薩，從而贏得了大量的信徒。

前已言及，梁朝由於溺信佛教，社會矛盾異常尖銳，終於導致了侯景之亂，陳霸先乘機取而代之（參見上編第二節三、四)。而南朝民間流行的佛法已進入有教無類的末法時代的耳食之談，梁、陳之際似乎更為熾盛。故而太清二年（548）弟子發願曰，“則暗墮冥壑，杳無智日，像法即頹，慧光隱沒，衆生擾擾，没溺愛河，痛哉傷悼”，“本師世眼，智月已虧；慈氏明導，慧日未朗：當今長夜，正須照燭”；紹泰元年（555)，大士告衆言，“又聞經言，佛法欲滅，先有衆災雲集，人民困苦，死亡者多；次有水災如今所見，次第當至”；天嘉四年（563)，奉設法會，說偈曰，“竊聞佛法將欲滅，憂愁怖畏實難當，衆災亂起數非一，含識遭值盡中傷”；……故而傅翕屢勸徒衆生兜率：大同七年，謂

① 《首楞嚴三昧經》卷下，《大正新脩大藏經》15/643c。

弟子曰，“我於賢劫千佛中一佛耳，若願生千佛中，即得見我”；告衆曰，“我捨此身時期，嵩頭陀暫過忉利天。不久還兜率天，汝願生彼，即得見我也”（《録》卷一）；徐陵撰碑銘，“净土無壞，靈儀自真，何時涌塔，復睹全身”，亦示傅翕所倡乃彌勒净土；樓穎《〈善慧大士録〉序》，“以煩籠久翳，長夜未曉，恨不得於日月之下，親承鑒燭；猶願上生兜率，下會龍華”，亦由嚮往傅翕之教化也。處於末法時代而向往净土長樂，更使大士門下信衆日增。

總之，傅翕所倡的彌勒净土，由於其自身的魄力和契合於時代的需求，在梁陳之時已然逐漸成為一極具影響力的獨異教派。湯用彤先生《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二分第十九章“曇鸞與阿彌陀净土”，謂“彌勒净土念佛，在釋道安以後，殊少所聞，惟隋唐諸師如吉藏、道綽、迦才常論其與彌陀派之優劣，可見其信仰未絶”[1]，蓋失於查考爾。

第二節　示現成佛，具有濃鬱南方特色的證道之路

倡南天竺一乘宗、以無相和心性為其禪法特點的菩提達磨，認為入道有理入、行入二途。

理入者，實乃禪觀，“藉教悟宗，深信含生同一真性，客塵障故，令捨偽歸真；凝住壁觀，無自無他，凡聖等一；堅住不移，不隨他教，與道冥符，寂然無為，名理入也。”壁觀謂面壁

---

① 頁803。

而觀，指南方禪法中的地遍處，旨在令本性（含生同一真性）與道契合。行入者，實乃從理入發出的四種日常道行：報怨行，悟過去所作惡業，自有其相應的苦惱果報，當受之不疑；隨緣行，對現在的種種苦樂遭際，“無我”而不計較得失；無所求行，對未來不貪著追求，安心無為；稱法行，即任運而行，事事與宇宙實體相應①。可見，達磨所宗，是為空諸妄想、顯示體用一如的大乘空宗，而其稱法而行行無所事，實夾雜著中土玄學一任自然、無為而為的思想成分。作為“西域南天竺國”人②，達磨從海道抵華，又在江南一帶作了較長時期的逗留，其薰染出後來北方“取相存見之流，乃生譏謗”的南方精神是極其自然的③。

須在心者，達磨的禪法行業，似從理、事二觀衍化而來：理觀即實相觀，觀萬法之實性也，要求暗於名相、觸處心融；事觀，又名想觀，觀因緣所生事相，想事物於心而觀也。《占察善惡業報經》所說實相觀和唯識觀，乃理、事二觀④；劉宋畺良耶舍譯《觀無量壽經》所言往生西方極樂之十六觀⑤，乃事觀。實相觀所明為宇宙實性，自類理入；名想觀由具體著眼而了達因緣行相，當頗同於本亦禪法的、於日常踐行觸事而真的行入。當然了，達磨受孕育了般若大空的南天竺學風的影響，其所奉行而用來安心的理入和用來發起行止的行入，將信解、現觀和發行統一於禪定，已迥異於以往和當時他僧割裂理、事二觀的情形了。由

① 《續高僧傳》卷十六，《齊鄴下南天竺僧菩提達磨傳》。
② 敦煌寫本斯二〇五四號《楞伽師資記·第二魏朝三藏法師菩提達摩》，曇林《大乘入道四行論》序。
③ 同注②。
④ 《大正新脩大藏經》17/908b、c。
⑤ 《大正新脩大藏經》12/3403 至 346。

中土人士偽託的《占察經》（關於此經的真偽，參見杜繼文《大乘起信論全譯·大乘起信論·述評》[1]）但實相、唯識論，之所以能在數十年間遍及南北，表明其中實有與南方精神一致之處；其與達磨入道二途的相異，許正由其含有中土古老的因素吧。

《占察經》卷上言信滿成佛、解滿成佛、行滿成佛、證滿成佛四種成佛，達磨持大乘禪法與道冥符的二入之法，後世禪宗人士則將達磨學説發展成證理成佛和行滿成佛。《祖堂集》卷二〇《五冠山瑞云寺和尚》，嗣仰山慧寂的海東順之説三遍成佛篇，於中有三意，第一"言證理成佛者，知識言下迴光返照自己心原，本無一物，便是成佛，不從萬行漸漸而證，故云證理成佛。是故經云，初發心時便成正覺；又古人云，佛道不遠，迴心即是；即此義也。"此蓋因實智而證菩提（理），見性成佛，屬於頓悟。第二"言行滿成佛者，雖已窮其真理，而順普賢行願，歷位廣修菩薩之道，所以周備，悲智圓滿，故云行滿成佛也。故古人云，行到處即是從來處。是故明知所行已周，還至本處，本處者即理也。此行滿成佛所證之理，不異於前證理成佛之理；理雖不異，行因至果，故云行滿成佛也。"此蓋因萬行（"故言普賢者，即萬行也"）而證菩提，當屬漸修。行滿還至理，尚與四行最終落於稱法行有一致之處；證理以後尚須萬行，與南宗頓悟漸修也是深相契合的，——但這是否還透露出理入和行入之間有某些關聯、即先理入而後行入的信息呢?

順之又説第三"言示顯成佛者，如前證理、行滿自行成佛已畢，今為衆生示顯成佛，八相成道矣。言八相者，以兜率天退、

---

① 頁1至41。

入胎、住胎、出胎、出家、成道、轉法輪、入涅槃等八相成佛，故云示顯成佛。"[①] 八相成道乃報化非真，且本指佛陀以成道為中心而示現的相狀；後因釋迦成行滿大覺後而為衆生示顯始成正覺，故演化出其他過去、現在、未來三劫中一切諸佛亦盡可以示現於世，攝化群生。顯然，此示顯成佛實際上就是《首楞嚴三昧經》所謂的分身世界，因為該經亦曰"示現入胎初生，出家成就佛道，轉於法輪"[②]。《占察經》未及示顯成佛，或緣自該書成於傅翕之前，當時僧侶尚未有傳為諸佛示現人間者的吧。達磨（?～530 左右。參見印順《中國禪宗史》第一章第一節，《釋氏疑年録》卷二[③]）僅言二入，則更由於他以四卷《楞伽經》為心要之故，因為順之之說除與《首楞嚴三昧經》牽染外，其釋八相實依《大乘起信論》。而於公元 548 至 588 年間始面世的《大乘起信論》（參見杜繼文《大乘起信論全譯·大乘起信論·述評》[④]），主要本於十卷《楞伽》，宣揚經過修持見本法身後，能示現應身、報身，具有種種神通變化；雖剔除了傳統禪法"三明"、"五通"、"六通"的成分，却又滲進了"神明"、"神我"的因素，與大乘虛宗遣蕩一切諸相相左：故自產生伊始，雖契合於南方下層民衆鬼神崇拜的傳統，却頗受大德高僧的指斥。順之據《起信論》立說，背棄了正統的禪宗，而達磨當時却實未以址卷《楞伽》教授也。

傅翕自稱補處菩薩分身世界，雖前有嵩頭陀點撥，但由其識

---

① 頁 125 中至 126 上。
② 《大正新脩大藏經》 15/631b。
③ 頁 3 至 4，頁 38。
④ 同注③。

本來處後，又入山修道數載方始得四空定八解脱乃至首楞嚴三昧、方始化導衆生而觀，當亦受過《首楞嚴三昧經》的啟發，當亦與《起信論》體現出的梁陳時的先須修持成佛、而後方示現佛身的思潮有相通之處，——《起信論》的思想萌芽，至少在傅翕以彌勒示現的身份弘化的普通年間（520～526）即已在下層僧衆中出現吧。

再者，傅翕言其"本身由（猶）在天上"（《録》卷二）、僅應身於塵世濟度衆生，並由此而創彌勒教，與南朝流行的三論等般若觀念大相徑庭，應看成是南印度八相成道學與南中國固有的鬼神崇拜傳統融合的產物，是中土僧衆於理入、行入之外另行開闢的一條成佛之路。當然了，這也從某一個方面標志著具有中國特色的漢傳佛教的開始形成。值得措意者，傅翕不僅頂著"詭詐"（碑文）之名自號"雙林樹下當來解脱善慧大士"，而且倡揚其諸高足亦為示現的菩薩："大士謂衆曰：'我同度衆生之伴，去將盡矣……如弟子傅普敏則是文殊；沙門慧和是我解義弟子，亦是聖人，然行位不高；慧集上人是觀世音，與我作弟子；昌居士是阿難。'昌在世形容行業還示闇劣，世人不免輕之，乃誡諸弟子曰：'汝等莫輕昌居士，佗捨命甚易，無餘痛惱，顏色鮮潔，倍勝平常。'捨命之後，大士方説是阿難耳。"（《録》卷一）"先，大士常謂人曰：'慧集是觀音，普愍是文殊。'及此迭相證明，毀傷髮膚，非此不能也。"（《録》卷四，《慧集法師》）（參見上編第一章第二節四）這種頗類於佛陀授記（vyākaraṇa）的行道之法，同樣表明傅翕的示現觀非僅源於《首楞嚴三昧經》，而是尚與梁陳的諸佛菩薩並可分身世界的思潮有關。

大士之後，佛菩薩應機緣而現種種之身的傳説，在中土特别

是南方往往可聞。《宋高僧傳》卷十八《唐泗州普光寺僧伽傳》言，僧伽於賀跋氏家現十一面觀音形；景龍四年（710）坐亡後，中宗問萬迴師“彼僧伽者，何人也?”，迴對曰，“觀音菩薩化身也”（同卷《唐虢州閿鄉萬迴傳》，所記同)。僧伽雖原為葱嶺以北、碎葉國東北的何國人，但在游方至山陽（今江蘇淮安一帶）龍興寺後，始示神異，故其現觀音之形當受南方風氣感薰。《祖堂集》第十四《江西馬祖》載，一日齋後，一僧來參馬祖道一(709～788)，道一讓之去庫頭覓飯吃，却告百丈：“此是辟支弗僧。”[①] 唐朝時，朝廷甚至牒申州縣，命令表彰“賢士隱遁，菩薩應身”者[②]，可見示現成佛説早已普被闕下林藪了。《宋高僧傳》稱拾得僅被號為賢士，寒山僅被世人目為苦行的貧子風狂之士。然閭丘胤却言拾得乃普賢，寒山是文殊：“菩薩遯蹟，示同貧士，獨居寒山，自樂其志。……凡人不測，謂風狂子。……昔居寒山，時來兹地，稽首文殊，寒山之士。南無普賢，拾得定是。”閭氏蓋從豐干之説也：“寒山文殊，遁蹟國清；拾得普賢，〔?〕。狀如貧子，又似風狂，或去或來，在國清寺庫院走使，厨中著火。”[③] 需要指出，雖然後人傳説寒山乃文殊化身是受到傅大士首創的示現成佛説的影響，但日人指寒山詩“世間有王傅，莫把同周邵”之“傅”為傅大士，却誤。寒山、拾得名聲普被，以至於後來人們將他們與同時亦在國清寺呆過的封干（傳説為阿彌陀佛應世）並稱為“天台三隱”。五代馮翊子（嚴子休）《桂苑叢談·史遺》稱，隋時（《太平廣記》卷八二《王梵志》謂隋文帝

① 頁88上。
② 《宋高僧傳》卷十九《唐天台山封干師傳》附拾得。
③ 《寒山子詩》中閭丘胤《寒山子詩集序》。

時[1]）衢州黎陽人王德祖，於樹瘿處得一孩兒收養，名曰王梵志；此孩兒長成後，“作詩諷人，甚有意旨。蓋菩薩示化也。”[2]布袋和尚契此（？～917），民間也普遍視為彌勒化身。

正是由於示現之風日熾吧，順之方始在禪宗一貫的理入、行入之外，別立示顯成佛一途，從理論上加以闡釋。志磐《佛祖統紀》卷五三《歷代會要志》等典籍，更進而言達磨亦是觀音化身！[3] 而北宋傅大士復生之説的出現，又從另一個側面顯示出示現説影響之鉅：元豐七年（1084）以後，“久之，（善本）出世住婺州雙林六年，浙東道俗追崇，至謂傅大士復生。”[4] 這可算作本為彌勒應身的傅翕的應身吧。

當然了，示顯成佛説主要流行於下層僧衆，高僧大德及南宗人士雖然認可傅大士，却多視這種學説為粗鄙惑衆之談，故而一直未能與證理成佛和行滿成佛相抗衡。五代、北宋之際，永明延壽即認為“是以善財龍女皆是凡夫，一生親證；三乘權教信不及人，稱為示現”，批駁了《玄義格》（當為“玄義分”，即唐善導《觀無量壽經疏》於經題之下所譚的一經深義）“人謂善財龍女是法身菩薩，化為幻技，一時悦凡人，令自强不息耳”之論，斥之為有誣“聖有誑凡之愆，凡無即聖之分”之嫌[5]。

而在東瀛，情形似乎兩樣：重視念誦真言的日本密教真言宗，持世間父母所生肉身亦可成佛的即身成佛説，此即身成佛有

---

① 册 2，頁 525。
② 《叢書集成初編》本，册 2835。
③ 《大正新脩大藏經》49/462a。
④ 《禪林僧寶傳》卷二九《大通本禪師》，《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第 10 套第 3 册。《續傳燈録》卷十四《東京法雲大通善本禪師》，所記略同（《大正新脩大藏經》51/555b）。
⑤ 《宗鏡録》卷十九，《大正新脩大藏經》48/521a。

理具、加持、顯得三類，與中土的三遍成佛當有一定聯繫；顯得之即身成佛，指自身成就三密修行後，顯現法性萬德，故其雖屬真實的證悟，較之諸佛菩薩分身於世的示顯成佛，性質倒並無二致。有趣的是，日本人認為，日本天皇乃天照大神的神裔，每代天皇都是天照大神的化身，即“現人神”。所以，他們確信，凡是為天皇而死者，也可以成為神[①]。

須在心者，得首楞嚴三昧後，“所須之物隨意無乏，自在示現”，不過顯示出此定的無行神通罷了[②]。而這種示現的神通，與佛教史上常見的、亦屬神通的分身之術是有本質區別的：前者乃諸佛菩薩悲憫含生而分身於十方，現成佛之相而度之，後者僅為異僧使己身同時出現於人世不同的地方，權藉神化而取信於衆、令人信教而已。《高僧傳》卷十《杯度》，度卒後，另身往彭城、京城，且南州陳家並於其家、都下見二杯度；《邵碩》，碩亡後，置尸寺後，經二日不見所在，人睹之在郫縣市中；《釋慧安》，安氣絶於商人舟中，被棄於岸側施蟲鳥，而商人行至湘東，見安竟已先至；……是屬死後分身矣。同卷《釋法匱》，匱嘗於京師大市、定林、枳園，一時而三處赴中食；《釋僧慧》，津吏不度慧，後却見慧已在彼岸，慧又同時赴中山甄恬、南平車曇之請；《釋保誌》，齊武帝謂誌惑衆而系之獄，然市中、景陽山上、省中並有一誌，後龍光寺、罽賓寺、厲侯伯家亦各有一誌同時宿焉；……是屬生前分身矣。

雖然傅翕的彌勒示現迥異於以前或同時他僧的分身法術，但

---

① 頁111。
② 《佛説首楞首三昧經》上，《大正新脩大藏經》15/631b。

由於齊仰而梁崇神通（《高僧傳》卷十《釋保誌》："先是，齊時多禁誌出入。今上即位，下詔曰：'誌公蹟拘塵垢，神游冥寂，水火不能燋濡，蛇虎不能侵懼。語其佛理，則聲聞以上；談其隱淪，則遁僊高者。豈得以俗士常情，空相拘制！何其鄙狹，一至於此！自今行來，隨意出入，勿得復禁。"同卷慧皎《論》，亦倡"抑夸强，摧侮慢，挫凶鋭，解塵紛"、合道濟物之"神道之為化"），由於他自稱補處分身，故亦時時顯露出與示現彌勒身份相稱的種種神異。

首先，是碑文、《録》言及的金色異儀。《録》卷一載，嵩頭陀命之臨水觀影，大士乃見圓光寶蓋；嘗撥胸前作金色、出天香以示玅光；從祖孚公夜夢八人迎大士去，"大士金相奇特，翔空而行"，與侍從直穿横空石壁無礙；凡講説及作功德，請佛停光，兩眼常出金色光明；僧朔等四人隨住蔣山下定林寺，一日見白光在大士座前，而前此於雙林又睹大士身高丈餘、金色晃耀……碑文亦記曰，外人見大士"胸臆之間，乍表金色"，如比丘智總等皆頻睹之。而這些，並為應真菩薩方可具有也。（參見本章第一節一）大士入滅時值隆暑，遺身却屈伸如常，温暖無異；洗浴著衣後，色貌宛若平生；縣令陳鍾耆臨赴，猶反手傳香："若此神變，無聞前古"（碑文），蓋亦補處菩薩示還源相軟。

其次，是所謂的"行藏六通"（碑銘），即神足通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通、漏盡通。《録》卷一，"弟子曰，'師既如是（謂大士稱是如來使，從如中來），何故無六通？'答曰，"聲聞辟支尚有六通，汝視我行業緣起若此，豈無六通！今我但示同凡耳。'"其預鑒梁運將盡（碑文）；心知嵩頭陀入滅，故告弟子自已亦不久住於世；解了入滅後七日，當有法猛上人送織成

彌勒佛像來（《録》卷一）：天眼天耳通也。初詣金陵，武帝聞其神異（元稹《還珠留書記》曰“詭異”）而預敕鎖諸門，大士心已先曉，乃預作大木槌一雙，至則扣一門，諸門悉啟；大同七年(541)，語弟子曰，若有人深障，能先知：他心通也。（天嘉二年〈561〉“問，‘大士知人心中所念否？’答曰，‘不也……’”的記載，當有誤）（《録》卷一）大士於夢中憶得過去師，名曰善明世尊（《録》卷一）；初悟道時，得少分宿命智通，“識本來處，知從天來，本身由（猶）在彼天上”，但只心知，實無所見，因“今作凡夫，非是具足神通時”（《録》卷二）；諸弟子遠行當歸，自知其到日，“此少〔分〕宿命智通耳”（《録》卷一）：知自身及六道衆生的宿命及所作所為的宿命通也。嘗謂弟子曰，“我得無漏智”（《録》卷一），又見出得離諸煩惱無染、斷惑證理之漏盡通也。

雖然大士言“聲聞辟支尚有六通”，但據《俱舍論》卷二七，六通僅聖者（阿羅漢、菩薩、佛）可得[1]，《大智度論》卷二八亦稱佛得六通[2]，大士具有六通涅槃，當是由彌勒應身這一本質所流出。嘗試言之，佛法禪定可致解脱、入涅槃、得神通，本釋家常談，如道安《〈安般注〉序》即曰，“得斯寂者，舉足而大千震，揮手而日月捫，疾吹而鐵圍飛，微噓而須彌舞：斯皆乘四禪之妙止，御六息之大辯者也。”[3] 大士雖稱彌勒應現，却是行道七年方始得四空八解乃至首楞嚴定，故其所具有的神通靈異本質上亦屬禪定之果（《佛説首楞嚴三昧經》卷上，得斯三昧者，“無

① 《大正新脩大藏經》29/142c。
② 《大正新脩大藏經》25/264a。
③ 《大正新脩大藏經》55/43c。

行神通常現在前"、"現神通力，通一切法性"[1]）。顯然，道宣《續高僧傳》將傅翕列入"感通篇"而不是"習禪篇"，《古今圖書集成》次於"神異典"[2]，視大士為神僧，並不妥貼。

第三節　雙林應世，白衣梵行效淨名

一、火中生蓮奇居士

傅翕雖自稱彌勒應現，然細查其弘化行蹟，實又是中土白衣修習不思議解脫的新型典范。佛果克勤嘗曰："在家菩薩修出家行，如火中出蓮。……除非自己直下本真妙圓，到大寂定休歇之場，尤能放下，廓爾平常，徹澄無心，觀一切法如夢如幻，空豁豁地隨時應節消遣將去，即與維摩詰、傅大士……諸在家勝士，同其正因，隨自己力量轉化未悟，同入無為無事法性海中，則出來南閻浮提打一遭，不為折本矣。"[3]

在家志佛道者，中土漢世當已有之。《高僧傳》卷九《竺佛圖澄》載，中書著作郎王度奏石虎曰："佛出西域，外國之神，功不施民，非天子諸華所應祖奉。往漢明感夢，初傳其道，唯西域人得立寺都邑，以奉其神，其漢人皆不得出家。魏承漢制，亦循前軌。"東漢既已傳釋教，中土未能出家之信徒實即居士也。《後漢書》卷七二《楚王英傳》，永平八年（65），詔報曰，"楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，潔齋三月，與神為誓，何嫌何

① 《大正新脩大藏經》15/631a。
② 册 50，頁 61236 下至 61237 中。
③ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編第 24 套第 4 册，葉 362 右。

疑，嘗有悔吝。其還贖以助伊蒲塞桑門之盛饌"①，其潔齋三月，乃居士所行之歲三齋；《弘明集》卷三《宗居士炳答何承天書難白黑論》，何氏書中有"笮融之賙行饉"（饉，除饉，比丘之古譯。天台《維摩經略疏》卷一："釋比丘者，或言有翻，或言無翻。言有翻者，翻為除饉。衆生薄福在因，無法自資，得報多所饉乏；出家戒行是良福田，能生物善、除因果之饉乏也。"②）語，《三國志》卷四九《吴書·劉繇》亦紀融"乃大起浮圖祠"、"悉課讀佛經，令界内及旁郡人有好佛者聽受道，復其他役以招致之"諸事③，則笮融亦為有司事佛者矣；《弘明集》卷一《牟子理惑論》更明言，"今也聞命，霍如湯雪，請得革情，灑心自敕，願受五戒，作優婆塞"；……並可證之。被支愍度《合維摩經序》稱為優婆塞的支謙，生於漢地而廣出佛典，《維摩詰經》最初即為他譯，也可見出中土在家信衆早已預於般若學的弘揚了。佛教廣泛流佈之後，統治集團中更頗有以白衣而奉持沙門清净律行者，如宋汝南周顒日常蔬食，雖有妻子却獨居山舍④；同時之何胤亦精信佛法，無妻妾累⑤；梁武帝及至南面，"因爾蔬食，不噉魚肉"、"復斷房室，不與嬪侍同屋而處四十餘年矣"⑥。

在歷代秉持五戒的凡俗之中，傅翕獨以其起於農耕、朝野廣行維摩禪行而馳譽千古。徐陵碑文，已將傅大士與無垢稱聯繫起來，反映出梁陳之際的一般看法："故維摩詰降同長者之儀，文

---

① 册5，頁1428。
② 《大正新脩大藏經》38/572b。
③ 册5，頁1185。
④ 《南齊書》卷四一《周顒傳》，册3，頁732。
⑤ 《南齊書》卷四一《周顒傳》，册3，頁732；《南史》三〇《何尚之傳》附何胤，册3，頁792至793。
⑥ 《廣弘明集》卷二九，《净業賦》序。

殊師利或現儒生之像；……抑號居士，時為善宿"。道宣《續高僧傳》，謂雙林大士"體權應道，躡嗣維摩"①；樓穎《〈善慧大士録〉序》，稱其言行"皆如經言維摩之奉戒清净"；李綱《〈雙林善慧大士録〉贊·序》在概述維摩不思議諸行以後，更細列傅翕與之類似之處曰，"惟雙林善慧大士應世闡化之蹟，何其似維摩詰也！豈獨以六度攝衆生、以四心作佛事、以白衣居家而奉律儀、有妻子眷屬而修梵行為似之耶？至於辯才無閡、其偈頌言語深達實相，游戲神通、其顯示變化不可思議，亦與之舉相似然。故嘗自謂彌勒化身，而行道山中常見七佛引前、維摩接後者，良有以也！"更贊言，"住是解脱不思議，正如長者維摩詰，應世闡化靡不齊，故於行道常接後。"②

神通靈異，本章第二節已然及之，而傅翕維摩行業的獨特之處，乃其雖有家室田宅，却貨貿妻兒，"與夫鬻子而葬，同其至誠；嫁妻而隱，無殊高節。若寄搏（摶）麨，如因賣花，共指（詣）菩提，方成親眷"（碑文）；乃其以白衣人而"門徒蕭蕭，學侶詵詵"，連京洛名僧也"莫不提函負袟，問慧諮禪"（碑文），儼然自為示現成佛一派；更是其不僅化度鄉親，俾俱識還源，亦且建寺營會，屢詣官府，至與梁武論經典探玄賾，嗟疑朝野。傅翕的這一徒衆雲集的大德沙門形象，在居士中前此未有，後亦罕聞。據《録》卷一，妙光本即與其夫共同敷演佛法，鬻身設會、復為買者遣返以後，也一直修持弘化不輟，如大同六年（544）自立草庵，草衣木食，晝夜勤苦；大士二子普建、普成並為法

① 卷二六《隋東川沙門釋慧雲傳》附傅弘。
② 《梁谿集》卷一百四十《贊上》，文淵閣《四庫全書》本，册1126，頁584上下、585上。

師，普建後且燒身滅度；天嘉四年（563）捨米絹設會，所説偈中有“今與妻兒捨田業，身命財物及餘糧”等語：顯然，傅翕是始終全家行化的。徐陵比之為應化的善宿，可知大士乃受持八戒的居家優婆塞也。

天嘉四年所説偈，尚言“得修無為八正道，齊超不二涅槃常”。據《雜阿含經》卷二八、《八正道經》、《中阿含經》卷七、五六、《俱舍論》卷二五[①]，釋迦在鹿野宛初轉法輪時，謂在家的世俗生活為沉溺於愛的偏頗行為，出家跟當時的外道修苦行也屬自已折磨，兩者皆不可取，應持不偏不倚的苦樂中道；如按正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定這八正道修行，即可由凡入聖，達到解脱。梁時除《俱舍論》外，《雜阿含經》等並皆流佈，故而傅翕修習八正道是可能的，何況《録》卷一載，“時有沙門問曰，‘大士今日大耶，後日大耶?’對曰，‘亦可今日小後日大，亦可今日大後日小。何以故？凡地修聖道，果地習凡因，常行無所踐，常度無度人。’”（《宗鏡録》卷一四徵援“凡地修聖道”偈，惟“常行”作“恒行”而稍異）[②] 正倡由凡趨聖呢。由于《維摩詰所説經·方便品》言以速朽之身修勝行而獲佛身，《佛國品》“衆生之類是菩薩佛土”[③]，也與“凡地修聖道”偈的凡聖一如思想無間，故而大士“得修無為八正道”特別是“亦可今日小後日大，亦可今日大後日小”的意念，實亦契合於維摩之道。

---

① 《大正新脩大藏經》21/198b 至 c，2/504c 至 505b，1/467a 至 469c、777b 至 778c，29/129a 至 134b。
② 《大正新脩大藏經》48/972b。
③ 《大正新脩大藏經》14/538a。

大士嘗論及出家住家，其言曰，“有沙門問大士那不出家，答曰：‘不敢住家不敢出家。’爾時又為東卿（鄉）侯率題二章，略説理要云：‘脱中如不如，縛中穆如相，乃會三菩提，如如等無上。’‘法相並非雙，恒乖未曾各，沉浮隨不隨，摇漾泊無泊。’”（《録》卷三《二諦頌》）二諦不可一異，“不二入法門，是諸法實相門”[1]；出家住家盡可證如，皆能成正等覺：關鍵在於己身的修持。《維摩詰所説經》謂“一切法是道場”，“一切施為無非佛事”[2]，《二諦頌》所明，正是這種南印度虛宗的不二法門。對於大士的佛不妨人世務的言行，張商英嘗予以品藻：“傅大士、龐道元豈無妻子哉！若也身處塵勞，心常清净……一切煩惱皆是菩提，一切世法無非佛去（“法”之誤）。若能如是，則為在家菩薩、了事凡夫矣，豈不偉哉！”[3] 真實性等同於《二諦頌》、内容亦與之呼應者，尚有《録》卷二中的一段文字，傅翕的這節法語認為，衆生習氣剛强，深愛諸有，不可卒除，須方便地逐漸遣去攀緣；緣累既盡，方可悟道，理會無上即真不二。所以諸佛菩薩悲憫群生，開方便法門，常勸出家。出家之法有二：剃除鬚髮，同於法身，形出家；出一切攀緣諸有結家，心出家。形出家不為公私所誘引，獨脱無累，蕭然自在，就世而論要勝於心出家，但就理而言則無有異處。《行路易》第十五首，顯然是與上述傅翕的在家出家觀念一致的：“無我無人真出家，何須剃髮染袈裟？欲識逍遥真解脱，但看水牛生象牙。行路易，路易君諦聽，無覺無菩提，無垢亦無净。”

---

① 《大智度論》卷二六，《大正新脩大藏經》25/248a。
② 《大正新脩大藏經》14/543a。
③ 《護法論》，《大正新脩大藏經》52/638a。

大士又將出家别為理出家和事出家二類：出三界家，出一切有為諸結家，為事出家，因此家此宅中有無量三塗地獄種種諸苦，“常待我來考楚於我身”，因内中多一切有為諸行郎主，“常待我來使役於我身”，應須出離也；理出家，則是“出八聖道家，出十力四無所畏家，出十八不共法家，出五眼家，出六神通家，出三明家，出他心家，出宿命智家，出大悲大慈家，出平等家，出覺知悉達智家，出佛法僧家”。則事出家相當於心出家，為聲聞、緣覺乘所修，理出家又融入大乘第一義空矣。

總之，傅翕的“不二（印光較正本改為“不一”，殊失本旨）法即真而須方便”的出家在家思想，乃其維摩行化的理論基礎，本質上是源出在理論上將性空和方便統一起來、在認識上方法上將名言與實相、俗諦與真諦統一起來、在實踐上將世間和出世間、煩惱和涅槃統一起來的中觀的。

嘗試言之，本為東方無垢世界金粟如來的維摩詰，於釋迦在世時化身為居士，有家室田宅，居於中印度毗耶離城而説妙義，這個在家修行不思議解脱、被喻為“火中生蓮華”的居士典范，何其似於自稱彌勒示現、以白衣而行佛道的“雙林樹下當來解脱善慧大士”！而梁陳之時，《維摩詰經》已有後漢嚴佛調、吴支謙、西晉竺法護、竺叔蘭、姚秦鳩摩羅什的五個譯本，流通極盛，傅翕曾講之（碑文）；天嘉二年（561）除見七佛在前、維摩從後外，“有會法師者，欲試大士，率八十餘人忽來索食。大士常膳才給四人，剡光憂之，大士手自行飯，衆悉飽足”，實襲《維摩詰經》維摩以衆香國香飯食與會者的故實[①]；彌勒教主傅

① 《大正新脩大藏經》14/522a 至 533b。

翕娶妻生子不廢棄産業，却行沙門之化，倡不思議解脱的根本——不二法門——，除與彌勒示現的傳説有關外，同時還受到了《維摩詰經》的薰染也。

二、普愍衆生的菩薩行

雖然傅大士認為達到解脱不一定要過嚴格的出家修行生活，關鍵乃在於主觀修持，居士真正的菩薩行是“示有資生而恒觀無常，實無所貪；示有妻妾婇女，而常遠離五欲淤泥”[①]，但他在明了假有性空、不著有無二邊的同時，仍然廣行沙門之事，仍然特重六度的實施，以慈悲心而廣濟蒙惑。《十勸》之一曰：“勸君一，專心常念波羅蜜，勤修六度向菩提，五濁三塗自然出。”這種大德沙門的行化，迥別於中土追隨緇門、多以自身超脱為鵠的的居士，倒與維摩詰同屬一派。

《録》卷二載，大士應弟子比丘智雲之啟，先説六度：“雖行布施而不畢竟住於喜捨，雖行持戒而不畢竟住於調伏，雖行忍辱而不畢竟住於無瞋，雖行精進而不畢竟住於忘身證法，雖行禪定而不畢竟住於無動，雖行智慧而不畢竟住於空解；雖行無相而不畢竟住於永寂，雖行無度而不畢竟住於無得，雖行無起而不畢竟住於無生。是為六度摩訶般若波羅蜜也。”其精神實與《摩訶般若波羅蜜經》卷一深相契合：“菩薩摩訶薩以不住法住般若波羅蜜中：以無所捨法，應具足檀那波羅蜜，施者受者及財物不可得故；罪不罪不可得故，應具足尸羅波羅蜜；心不動故，應具足羼提波羅蜜；身心精進不懈怠故，應具足毗梨耶波羅蜜；不亂不味

① 《維摩結所説經·佛道品》，《大正新脩大藏經》14/549a。

故，應具足禪那波羅蜜；於一切法不著故，應具足般若波羅蜜。"[①] 大士復説四等曰："雖行慈心而不畢竟住於常念，雖行悲心而不畢竟住於忍苦與濟（《録》卷二論理出家時，亦言"出大悲大慈家"），雖行喜心而不畢竟住於欣悦正法，雖行捨心而不畢竟住於無著。此四心，並離於色相，怨親等濟盡於未來，是為四等四無量也。"修四無量死後可昇大梵天，六波羅蜜亦為從生死此湄達到涅槃彼岸的途徑，皆屬於大乘佛教的解脱之道。

雖則六度並弘，傅翕最為著力、也是最被後世稱頌的，卻是其"慈育人物，悲愍群邪，喜賢成度"（《六度集經》第一章）而護濟諸有情的施度。就受施者而言，大士不僅為三界苦趣衆生甚至亡匿作盜的役從、諸劫賊等捨棄田業而消災集福，而且惠及禽獸魚蝦，為蟲魚牛犬等設會以求脱其輪迴苦趣。

細而考之，大士的布施可别為三類：其一，財施。《小録》曰，大士始修道松山時，時有懷盜者來偷所種瓜糧，大士不但不罪責，反倒私辦籃籠，與盜者盛瓜而去。《録》卷一謂，傅翕將仿昉質妻子來供養的米轉給諸修道者；任劫賊掠取財物；傾其所有資財散與饑貧，並要弟子人人割食；終其一生，屢屢營齋施僧；……嘗有一沙門聞大士修菩薩行，"菩薩之人，乞頭與頭，乞眼與眼，國城妻子皆所不吝"，故來乞大士手中香爐，强自持去，後懷愧送歸。梁朝借助外力以求福報解脱的法門十分普遍，流波所及，大士亦頗重建寺塔造佛像立經藏："營締支提"，"乃起九層磚塔，形相巋然"；"繕寫尊法"，"復造五時經典千有餘卷"；遺誡死後以舍利起二塔，"又造彌勒像二軀"，永安法猛上

① 《大正新脩大藏經》8/218c至291a。

人織成彌勒像（碑文）。《録》卷一並言，天嘉五年（564）於會稽鑄寶王像十軀，又以經目繁多不能遍閱而建輪藏（參見本編第十一章附“轉輪藏考”）。當然，大士諸財施中，最為感人者乃化諭妻子鬻身設會、與諸弟子捐棄身命財事，關於此，上編第一章第二節一、二、本章附“燒身考”皆有闡述，此不贅及。值得注意的是，傅翕並不以為一切供養皆是正道：“又問言，‘非道覓財供養三寶，其事如何？’答曰：‘竊聞經言，非法財作佛，不聽禮此佛。以此推之，故知佛不許人惱害衆生、非道覓利供養三寶。’”（《録》卷二）再由其“捨與不捨，悉非菩薩”、“得如本有，失如本無”諸語（《録》卷一）而觀，顯然，大士雖行財施，却絶非小乘者破慳貪之檀那矣。其二，説法使人聞、以法供養的法施。《維摩詰所説經·菩薩品》：“夫大施會不當如汝所設，當為法施之會。”“法施者，無前無后，一時供養一切衆生，是名法施之會。”[1]《大智度論》卷十一：“以諸佛語妙善之法，為人演説，是為法施。”[2] 南朝統治階層的信佛者，常設四部無遮大會或無礙法會，承這股流風，傅翕一生亦極重法施。據《録》卷一，大士成道後即捨田宅以至於家無斗儲，請四衆設大會，並説偈曰：“捨抱現天心，傾資為善會，願度群生盡，俱翔三界外，歸投無上士，仰恩普令蓋。”碑文並記其化度鄉親的結果：“俱識還源，並知迴向。或立捨鬚髮，如聞善來；大傾財寶，同修净福。”這與《録》卷一諸鄉親入山供養等事是一致的。以後，大士更以鄉鄰的供養、捨捐自己的屋宇田地等來營設法會，普為十方三世六

---

① 《大正新脩大藏經》14/543c。
② 《大正新脩大藏經》25/143c。

道四生怨親平等供養三寶，代為懺悔，請佛住世以除其罪業速得解脱，聞法悟道發菩提心，共趣涅槃。當然，大士之法施不僅是設會、以法供養三寶而已，他自己尚説法講經，《録》卷一所載於法會上説的六偈、卷二的法語、碑文“安禪合掌，説偈論經，滴海未盡其書，懸河不窮其義”、碑銘“濟濟行法，詵詵談講”等等，並可證之。其三，無畏施，即以無殺害之心而施於人。這種無殺害之心，實即憫念含生的大慈悲心，其精神已然滲透於財施、法施之中，無庸復論。

本章第一節二嘗曰，南朝民間普遍認為其時佛法已步入末法時代，也正是由於這個緣故吧，大士一生極重戒律。他認為，人造五痛五燒之因，故被五痛五燒之苦，欲拔除者，共有階梯拔、並拔二法。“何謂階梯拔？有人受持佛三歸，一不殺戒，月持六齋，齋日菜食，喻拔一百壯；有人受持佛五戒，月持六齋，齋日菜食，喻拔二百壯；有人持佛十善戒，月持六齋，年三長齋，齋日菜食，喻拔三百壯；有人受持佛聲聞戒，一切諸惡不作，諸善奉行，長中菜食，六時行道，喻拔四百壯；有人受持佛菩薩戒，一切諸惡不作，諸善奉行，長中菜食，六時行道，愛護正法不惜軀命，崇弘聖道，廣化群生共同解脱，喻拔五百壯，是為並拔。”（《録》卷二）按，大乘菩薩僧之戒律別有二途，大士所寶視者，顯然為出於劉宋求那跋摩譯《菩薩善戒經》的瑜伽稟承之説①，因該經傳為彌勒親聞於釋迦也。據該經，菩薩戒與聲聞戒、與小乘比丘之二百五十戒並無二致，祇不過菩薩戒乃菩薩為利他攝諸善法、饒益群生所持罷了。——恰與《録》卷二所言契合。須措

① 《大正新脩大藏經》30/960至1013。

意者，大士不僅持長中菜食，而且更進一步，“虛中閉氣，識食為齋”（碑文）；大同八年（542），誓欲“三年持上齋，每六月（月六）日不飲食，以此饑渴之苦，代一切衆生酬償罪業”；太清二年（548），又欲“謹持不食上齋，而取滅度”，春弟子為代師主、為困苦衆生，亦數持不食上齋。（《録》卷一）大士持這種上齋，雖説是為了悲憫群生，却難逃偏於佛法、類於《涅槃經》卷十六所説以節飲食忍饑餓為特徵的自餓外道之譏[①]。

《勸喻詩》三首之一頌持戒之功用曰：“持戒如天日，能明炬夜軀，照見家中寶，兼開額上珠。直超三有海，徑到薩云衢，並會等無等，齊證拘不拘。”傅翕主張受戒之後應當持之，否則，“若不除六欲之因，後必果六十諸行旃陀羅。此六十諸行，牽之流轉生死，殺身無數。”而持戒，首先是斷絶諸惡之事，“若衆生讀經，心得悟道，遠離諸惡，改心為善，即一句一偈實能滅無邊重罪，增長無邊功能。今者廣誦衆經，心不斷惡，亦不能滅罪生福。”即便是那種常講經律者，雖然知惡不惡，知罪不罪，知犯不犯，又能外齊整威儀，倘内心不斷諸惡之行，“後為怨家所得，繫身暗獄，受其衆苦無有邊際。如此苦痛，豈可嬰乎！”（《録》卷二）《勸喻詩》之二則描述了破戒之過：“破戒如船洽，没溺大江海，臨窮方喚佛，志操不能改，命如風中燈，迅滅寧相待！身死罪由存，牽向阿鼻門，千苦俱時至，萬痛切神魂，獨嬰燒煮炙，困劇事難論。”

《維摩詰所説經·佛國品》：“忍辱是菩薩净土。”[②] 僧肇注曰：

① 《大正新脩大藏經》12/462a。
② 《大正新脩大藏經》14/538b。

"忍辱和顏，故繫以容相耳，豈直形報而已!"[1] 傅翕亦一貫以忍辱為法門，《録》卷一即記曰："弟子問曰，'若復有人深障大士，還先知否?'答曰，'補處菩薩有所不知耶? 我當坐道場時，此人是魔使，為我作障礙，我當用此為法門。汝等但看我遭此惱亂不生瞋恚，汝等云何小小被障，而便欲分天隔地殊? 我亦平等度之，無有差也。'" 大士一生中，關於羼提波羅蜜的言行當甚夥，惜今見於《録》者僅數則而已：中大通三年（531），賈曇穎來争大士所拓地，大士竟與之；陳永定元年（557），因昌居士"在世形容行業還示闇劣，世人不免輕之"，乃誡諸門徒莫輕昌居士（卷一）；嘗説摩訶正法忍無礙功德少分，謂若受持，能為摩尼珠遍照十方，能紹諸佛法、普度群生，能降諸結賊、疾證無為，能令疾證大乘道，能載無限量……（卷二）

對於成就菩提、修行佛道的必要條件之一的精進，傅翕的觀點是，"又觀一乘入一切乘，觀一切乘還入一乘；又觀修行無量道品，普濟群生而不取我，不縛不脱盡於未來，乃名精進。"（《録》卷二）不僅包括了身精進和心精進兩個方面，而且從小乘有部七十五法中的大善地法昇華到了大乘百法中的善心所，逼射出虚宗的輝芒。《十勸》中有三首勸人精純勝進，"勸君四，努力經營修善事，莫言少壯好光容，未委前程是何處。""勸君七，萬事無過須的實，朝三暮四不為人，此理安身終不吉。""勸君十，相勸修行須在急，一朝命盡入黄泉，父娘妻子徒勞泣。"《率題六章》亦有三章浸染了毗離耶波羅蜜的因素：第三章《勸修無上道》，"改緇素容轉，體净得金蘭，從修無上道，常樂自然完，拂

---

① 《大正新脩大藏經》38/336a。

拭明珠瑩，光發遍能看。”第五章《勸請仁賢背苦就樂》，“願子從為善，名價身為呈，諸天散華下，飛梵來相迎，”第六章《勸同趣至真解因緣縛》，“唯願趣真道，研慮蕩衆緣，累盡超妙國，逍遥無畏天。”大概由於大士自己終身勇猛地修善法斷惡法吧，其弟子也多以不懈怠地努力修行而著稱，如慧集正因其勇猛精進被釋還山，後復汲汲於弘通大士道法；慧和並應北齊王高洋之請，遠至鄴都傳教（《録》卷四）。

大士嘗自言得可離煩惱無染的清净智無漏智（《録》卷一），亦嘗謂慧集“上人若能修習無漏聖道者，當為我詣國捨頭相證，誓使解脱”，而集後果至都（《録》卷四《慧集法師》），足證其極重以假有性空為核心的智慧。關於般若波羅蜜和禪那波羅蜜，留待本編以下專章闡述，此不更及。

概而言之，傅翕“居恒教人捨身布施，營齋修福，所有言句，皆以般若為宗，明心為趣，不以名相為拘”[1]，其修持教習的菩薩行，處處滲透了般若性空的理趣，契合於《維摩詰經》不住生死、不住涅槃的精神，却又有中士佛學的獨特痕印。特別是其中體現出的大慈大悲，更為後人交口稱譽，時至今日也仍有值得廣為推崇之處。

---

① 《周叔迦佛學論著集·釋典叢録·傅大士集四卷》，頁986。

附：燒身考

傅翕所倡檀那波羅蜜，最令人棖觸動容者乃他及其弟子的捨身燒燈。

捨身布施，一般指為報恩而燒臂焚身，或為布施而割肉棄身。然在六朝崇佛的上層統治集團中，捨身却另有特別的含義。《廣弘明集》卷二八載沈約，《捨身願疏》曰："兼捨身資服用百有一十七種，微自損撤以奉現前衆僧。"同卷《南齊南郡王捨身疏》言，"是以敷襟上寶，棲誠妙覺，敬捨肌膚之外凡百一十八種。"所捨尚僅限於服用之物。卷十九《南齊皇太子解講疏》稱，"曁七月既望，乃敬捨寶軀，爰及輿冕自纓以降凡九十九物。"卷二八陳文帝《無礙會捨身懺文》則曰，"奉為……一切種類，平等大捨弟子自身及乘輿法服、五服鑾輅、六冕龍章、玉几玄裘、金輪紺馬、珠交纓絡、寶飾莊嚴、給用之所資待、生平之所玩好，並而檀那，咸施三寶。"所謂的敬捨寶軀、捨自身，又是指入寺與僧衆為奴而已，後終究被人以錢贖出。如梁武帝即分別於大通元年（527）、中大通元年（529）、太清元年（547）三次入寺執役[①]。這種捨資財或為僧服役的捨身，雖亦源於印度，道宣又將"或挫拉以加惱辱，或抑制以事奴佁"與焚灼刳剔同讚為"用清心惑"[②]，但却多流於政治目的，絕非摩訶薩埵投身飼虎[③]、

① 《梁書》卷三《武帝本紀下》，册 1，頁 71、73 及 92。
② 《續高僧傳》卷二九《遺身篇·論》。
③ 《金光明經》卷四《捨身品》，《大正新脩大藏經》16/353c 至 356c。

尸毗王刳肌貿鴿可比擬[1]。

中土真正令頑石點頭的捐棄性命之舉，絕大多數發生於下層僧人中間。晉釋僧群恐傷折翅鴨而絕水以終，宋釋曇稱為消虎災竟以己身充虎饑渴，釋法進自割以賑餓氓終至絕滅，釋僧富更取己五臟（臟）以救被劫小兒、並離死神[2]，所拯雖異，雖屬仿效西土聖人，却將寓言化為實行，體現了中華不務空談的民族精神。

至於燒身，最早見於僧傳者為以布纏體自燎的宋釋法羽；其後，釋慧紹積薪於臨川東山石室，設大衆八關，告别知識而赴火；釋僧瑜感雲景明霽，終克情將盡而損形之志[3]；齊釋法凝初燃一指，晝夜後火及於臂，七日七夜方滅[4]；曇弘燒爛半身後，為弟子抱歸，經月復入谷燎絶，竟坐火達兩次[5]；……然亦有普通民衆被逼焚身者，如《宋書》卷四六《張劭傳》附張暢，"（暢子）浩弟淹……東陽太守。逼郡吏燒臂照佛"[6]。卷五九《張暢》，"（暢子）浩弟淹……東陽太守。逼郡吏燒臂照佛，民有罪使禮佛，動至數千拜。"[7]《北史》卷四〇《高聰傳》："聰有妓十餘人，有子無子，皆注籍為妾，以悦其情。及病，欲不適他人，並令燒指吞炭，出家為尼。"[8] 是則不但屬於威逼，且出於私心矣，自未可與救惘群生的僧侶苦行為儔。

---

① 《衆經撰雜譬喻》卷上，《大正新脩大藏經》4/531b & c；《大智度論》卷三五，《大正新脩大藏經》25/314c。
② 《高僧傳》卷十二《亡身》。
③ 《高僧傳》卷十二。
④ 《續高僧傳》卷二九。
⑤ 《高僧傳》卷十二。
⑥ 册 5，頁 1400。
⑦ 册 6，頁 1607。
⑧ 册 5，頁 1479。

傅大士的化喻妻子鬻身助會，雖頗類乎梁武捨身的舉動，但根本却是為了弘化釋教，並不同於蕭衍藉此斂財、檢驗他人的忠誠等等陰暗目的。

上編第一章第二節三、本章第一節二已然提及，梁陳之際，社會急劇動蕩，生靈塗炭無計，末法時代已屆的傳説更盛，故而傅翕屢興燒身之舉。“自火運將終，民無先覺，雖復五湖内鼎，蒼鵝之兆未萌；四海横流，夷羊之祓（牧）匪現。大士天眼所照，預睹未來；摩掌之明，夙鑒時禍。哀群生之版蕩，泣世道之崩淪，救苦為懷，大悲為病，誓欲虚中閉氣，識食為齋，非服名香，但資禪悦。方乃燒其苦器，制造華燈”（碑文）。“我有邊際，隨機延促，誓毁身城，當開心獄。”（碑銘）“於是學衆悲號，山門踴叫”，“求輸己命，願代宗師”。（碑文）弟子燎軀者，徐陵碑文載有徐普拔、潘普成等九人中的數位焚臂燒手，另有范難陀、法曠、嚴比丘於山林燒身現滅，寶月等二人窮（?）身繫索、北錠為燈，慧海、菩提等八人燒指供養。

《録》卷一所記，則要詳盡得多：太清二年（548）四月八日，留堅意、范難陀等十九人中的數位請燒身供養三寶，朱堅固然一指為燈；九日，留和睦、周堅固燒一指燈；紹泰元年（555）六月二十五日，范難陀奉持上齋，遂於雙林山頂燒身滅度；九月十五日，比後法曠於始豐縣天台山下燒身滅度；太平元年（556）三月一日，優婆夷子嚴於雙林山頂赴火滅度；陳永定元年（557）二月十八日（應作梁太平二年，因十月方换陳元），慧海、菩提、法解、普成等八人燒指為燈，法如、寶月鉤身懸燈。其實，早在中大通六年（534），傅暀為使大士書達武帝，即“誓在御路，燒其左手”（碑文）；為消散道俗對傅翕為白衣人而有沙門弟子的疑

惑毁謗，傅普愍亦曾燒指；慧集先燒兩手為法炬以供養三寶，復焚六指供養諸佛，進燃二指、兩臂，以所燒臂血供愚民治病，終以臂盡而取滅度（《録》卷四《慧集法師》）；大士入寂後，其長男普建法師於陳禎明元年（587）亦燒身滅度：顯然，大士一生行化之中甚至此後其徒屬，實以燒身為法門也。

傅翕師徒數十人誓願或竟焚軀，其規模之大，不僅光耀南朝江山，而且在整個佛教史上也屬亘古未有，足以驚天地而泣鬼神矣！

天嘉元年（560），"大士又曰：'吾悟道已四十劫，釋迦世尊方始發心，蓋為能捨身苦行，所以先我成佛耳。'"蓋其捨身的門風係憲章釋迦。而羅什所出《佛説彌勒大成佛經》亦確曰，"善哉善哉！釋迦牟尼佛……深心憐愍惡世衆生，為拔苦惱令得安穩、入第一義甚深法性，釋迦牟尼三阿僧祇劫為汝等故，修行難行苦行，以頭布施，割截耳鼻手足肢體，受諸苦惱，為八聖道平等解脱利汝等故。時彌勒佛如是開導安慰無量諸衆生等，令其歡喜。"[①] 但實際上，由釋法羽仰軌藥王、誦《捨身品》自燎而觀，從釋慧紹、僧瑜、慧集並於火中誦《菩薩本事品》而看[②]，傅翕等人的燒身與中土其他僧衆一樣，乃是步武《法華經》卷六《藥王菩薩本事品》的苦行之舉。該經曰，過去無量恒河沙劫，有日月净明德佛説《法華經》，一切衆生喜見菩薩聞已，以神力供養此佛及《法華經》；更欲以身供養，"即服諸香、旃檀、薰陸、兜樓婆、畢力迦、沈水、膠香，以飲瞻蔔諸華香油滿千二百歲已，

① 《大正新脩大藏經》14/432b。
② 《高僧傳》卷十二。

香油塗身，於日月凈明德佛前以天寶衣而自纏身，灌諸香油，以神通力願而自然身，光明遍照八十億恒河沙世界。……其身火燃千二百歲，過是已後，其身乃盡。”命終之後，復生日月凈明德佛國中的凈德王家，又往供養該佛。日月凈明德佛以佛法囑累後，入於涅槃，一切衆生喜見菩薩即燒佛身，取舍利起塔；又於塔前燃臂供養，終得佛金色之身，兩臂還復如故。佛言，一切衆生喜見菩薩即今藥王菩薩，燒身供養僅為其若干難行苦行之一。《法華經·藥王菩薩本事品》述藥王菩薩本事、以本品囑累於宿王華菩薩，是為了明燒身供養乃以真法供養，乃第一施；是為了明《法華經》既於諸經中最為深大、最為其上，故而受持之及受持《藥王菩薩本事品》，所得功德最多，命終之後生往安樂。[①] 當然了，《法華經》所倡，是迥別於以膝、手、頭炙於火的赴火外道（參見《涅槃經》卷十六[②]）的。

值得注意的是，雖然只願如藥王燒身後得生天國者，中土固亦有之，如釋慧紹奄絶之時，“大衆咸見一星，其大如斗，直下烟中，俄而上天。時見者咸謂天宫迎紹”，顯示出了慧紹之志；釋僧瑜的焚軀，更明謂“常以為結累三塗，情形故也，情將盡矣，形亦宜捐；藥王之轍，獨何云遠”[③]。然傅翕的燒身，除為自身證得無生外，根本却是緣於普濟衆生。《録》卷一：“昔聞月光大士捨頭弘施、太子救窮濟乏無悋命財，經之所用，此人不久成佛。故餘不揆凡微，仰慕聖則，乃立心誓捨身命財，普為一切供養諸佛”；“夫物有生有死，事有成有敗，天下恩愛皆悉離别。

① 《大正新卷脩大藏經》9/53a 至 55a。
② 《大正新脩大藏經》12/462a。
③ 《高僧傳》卷十二。

今捨此穢濁之身，當得無生清净法身。唯願徒衆無懷悲戀，生生世世不相捨離，永為眷屬"，"願以此因緣，當來世界必為佛事，普度一切共同解脱。"道霈亦認為，雙林大士不惜軀命，廣弘萬行，"總歸於補偏救弊，措群靈於安樂之境。"(《永覺元賢禪師廣録》卷十三《〈傳信録〉序》[①]) 據碑文，也本是為了"願以此一光明，遍照十方佛土，勸請調御常住世間，救現在之兵災，除當來之苦集。"至於弟子奉代師主，"善財童子，重睹知識；忍辱僊人，是馮相輩"，雖是為讓師主久住世間，"弘訓門人，備行衆善"(碑文)，最終也是藉之拔濟衆生，"顧念含靈，慈悲六趣，接養孤窮，利安貧老，遍使迷徒咸蒙覺悟，等契無生，俱歸寂滅"。由於釋迦早有過這種先例，"伏聞大覺慈父……臨唱涅槃，諸天勸請，遂駐恒沙，隨喜凡聖"，"伏聞佛日初輝……寧不説法疾入涅槃？於是釋梵祈勸，即轉法輪"(《録》卷一)，大士後來終於"延其教化"(碑文)，不亦宜乎！如前所述，傅暀欲燒手御路、傅普愍燃指，所針對的具體事項雖異，却皆為弘通大士道法；慧和燎指燒臂供養三寶，同樣是使佛法興隆：並非出於自我解脱的私衷。

當然了，傅翕及其生徒的言行，歸根到底還是承襲中華僧侶中大慈大悲的傳統。如《續高僧傳》卷二九《周益州沙門釋僧崖傳》，崖初焚日，州寺大德沙門寶海問曰："常云代衆生受苦，為實得不?"崖答言："既作心代受，何以不得!"復問："菩薩自燒，衆生罪熟各自受苦，何由可代?"答曰："猶如燒手，一念善根即能滅惡，豈非代耶?"故而僧崖為衆生懺罪、代群生受苦而

① 《大日本續藏經》第壹輯第貳編第30套第3册，葉273右。

自燎也。錢鍾書先生曰："教宗無是非邪正，而信徒有真假誠偽；信徒能不惜身殉教，足以明其心志之真誠"[①]。誠哉斯言也！

釋法羽燒身前，以事白晉王姚緒；釋僧慶於蜀武擔寺西所造净名像前焚身供養時，刺史張悅躬出臨視；釋慧益就焚前，入宫啟聞宋孝武帝，辭後"帝亦續至，諸王妃后、道俗士庶填滿山谷，投衣棄寶不可勝計"[②]；……雖究可紹隆正道，却難逃邀名之嫌。許是南北朝時確有此類駭衆求譽的燒身者的緣故吧，慧皎《高僧傳》卷十二《亡身·論》斥言："至如凡夫之徒，鑒察無廣，竟知盡壽行道，何如棄捨身命？或欲激譽一時，或欲流名萬代。及臨火就薪，悔怖交切。彰言既廣，耻奪其操，於是僶俛從事，空嬰萬苦。"《續高僧傳》卷二九《遺身篇·論》亦曰："自有力分虚劣，妄敢思齊，或呻嘆而就終，或邀激而赴難，前傳所評，何世無耶！"如此之徒，豈足論哉！

焚身僧衆中稂莠禾稼雜揉，既如上述，而對燎軀本身的看法，歷來也相距涯岸。印度小乘遍以之為破戒，大乘以之為菩薩持戒。而在中土，姚緒白釋法羽，"入道多方，何必燒身？"；釋慧益臨火時，宋帝亦勸曰"道行多方，何必殞命？幸願三思，更就異途"，且在數年前誓欲燒身時，人聞者即或毀或贊。[③] 延壽主張亡身僅為權施之一，因"夫衆生根機不同，所尚各異"，"是以八萬法門無非解脱，一念微善皆趣真如"，"未必將高斥下，以下凌高。"[④] 慧皎則以為，出家凡僧本以威儀攝物，不應殘毁形

① 《管錐编》，册4，頁1542。
② 《高僧傳》卷十二。
③ 同注②。
④ 《萬善同歸集》卷中，《大正新脩大藏經》48/971a至c。

體、壞福田相；且新行菩薩行未全美，不能一時備行諸度，故而遺己得在忘身，失在違戒[①]。道宣亦曰，“下凡仰慕灼爛，寧不失心！”“必迷斯蹟，謂我能行，倒本更繁，徒行苦聚。”[②] 縱覽諸家之說，似以竺道生（355～434）最為深刻：燒身固屬無上功德，但《法華經》本義，乃示更有重於身之寶者。(參見生公疏)考《藥王菩薩本事品》，確有語云，“若有發心欲得阿耨多羅三藐三菩提者，能燃手指乃至足一指供養佛塔，勝以國城妻子及三千大千國土山林河池諸珍寶物而供養者。若復有人以七寶滿三千大千世界供養於佛及大菩薩、辟支佛、阿羅漢，是人所得功德，不如受持此《法華經》乃至一四句偈，其福最多。”[③] 生公指《法華經》所敘神話奇蹟為寄言出意，其不拘文句直求勝義的學風實已下接曹溪矣。

須措意者，諸家雖並不以凡庸之僧捨命為然，但對諸佛聖人乘權為化的亡身，却又頗為推崇。慧皎即謂，若是大權為物，非教所制。因為聖教不同，開遮亦異，自有宏知達見遺己贍人，“體三界為長夜之宅，悟四生為夢幻之境，精神逸乎蜚羽，形骸滯於瓶谷”，故而摩頂至足曾不介心，國城妻子棄若草芥。“行此尚乎兼濟之道、亡我利物之行者，雖俯蹟同凡，實乃其位鄰得忍也。”[④] 道宣更對這種箴規庸度、開導精靈的行為的目的細加剖析：達人知身城、命算同是幻居，“或焚灼以拔貪源”，識衆生“生重唯身”之貪瞋；“然臂為明，時陳報德”；“但患聞而不行，

① 《高僧傳》卷十二《亡身·論》。
② 《續高僧傳》卷二九《遺身篇·論》。
③ 《大正新脩大藏經》9/54a。
④ 同注①。

更增常結，何如薄捐肢節，分遣著情!”因為衆生所寶之形，其實唯命，“故藥王上賢焚體，由其通願”。當然，中土僧衆若能“懷安曠濟，行杜我人，觀色相為聚塵，達性命如風燭”，還是可以追蹤前聖以宗像末之寄的，“斯業可尚”、“斯道可崇”①。

傅翕師徒的行蹟，徐陵認為屬於方便開遮：“自非善巧方便，漚和舍羅，照以慈燈，沾其妙藥，豈或捨不貲之體，而能行希有之事!”（碑文）法琳、道宣僅記曰，且知梁運將終，救愍兵災，乃燃臂為燈，冀攘來禍，未明確地予以品評。然從他們認為大士乃“分身世界，濟度群生”②、“體權應道”“濟度為任”來看③，還是歸大士的燒身入達人一類的。延壽則認為，傅大士、其四十八名門人以及其他效藥王遺風者，設是示現權施，後人亦完全可以仿傚；否則，“聖有誑凡之愆，凡無即聖之分”，教綱豈不虛設！但他亦將求因果之徒撇除在外，“脱或智根未明，猶生我執，但求因果，志不堅牢，擬效先蹤，不在此限。”④境野黄洋以為，大士所教人身供犧、燒身為燈、割耳和香等，乃為佛教正統教義所不取，故斥之為低級⑤。這顯然是錯謬的。

當然，“持經一句，勝捨多身”⑥；“若令割身奉鬼，聞半偈於涅槃；賣髓祠天，能供養於般若，理當䤪（刳）心靡吝，擢骨無疑者乎!”（碑文）；“夫三毒四倒乃生死之根栽，七覺七道實涅槃之要路，豈必燔炙形骸，然後離苦”⑦；雖般若須與五波羅蜜

① 《續高僧傳》卷二九《遺身篇·論》。
② 《辯正論》卷三，《大正新脩大藏經》52/506a。
③ 《續高僧傳》卷二六慧雲傳附傅弘。
④ 《萬善同歸集》卷中，《大正新脩大藏經》49/971b。
⑤ 《支那佛教史講話》第九章《禪宗の起源》，頁596至597。
⑥ 同注①。
⑦ 《高僧傳》卷十二《亡身·論》。

和合，方可功德具足，不墜邪見，但般若“標之則為宗、為首、為導、為依”[①]：南中國佛教雖則不廢燒身苦行，却還是始終滲透著以般若統萬行的靈魄的。

概而言之，傅翕以白衣而行菩薩行，處處可以感受到其勃勃的入世浩氣和苦行精神，迴別於南朝一般“高僧”及信佛的統治階級的空談玄理和別有用心；而其悲憫普度含生願望體現得最為充分的，正是他及其弟子的赴火燒身。

最後要補充的是，中土除捨資財、為僧服役和棄命燎軀的捨身外，還存在過另一種遺棄小我、屬於禪定的捨身之法：“凡捨身之法，先定空空心，使心境寂净，鑄想玄寂，令心不移。心性寂定，即斷攀緣，窈窈冥冥，凝净心虛，則幾泊恬乎泯然氣盡，住清净法身，不受後有。若起心失念，不免受生也。此是前定心境，法應如是。此是作法。”“捨身法者，即假想身橫，看心境明地，即用神明推策。”[②]（參見印順《中國禪宗史》第二章第二節“入道安心要方便”[③]）

① 《萬善同歸集》卷中，《大正新脩大藏經》48/971b。
② 敦煌寫本斯二〇五四號《楞伽師資記·第五唐朝蘄州雙峰山道信禪師》。
③ 頁45至71。

第十章　苦行實修的大乘禪法

第一節　宴處林叢，力持農禪

大士勸弟子往生，固藉禪定，而其自知所具神通，亦與三昧大有關聯。進而考核傅翕行業化蹟，又確有南朝禪僧的一般特徵，更見出他實屬禪門，神通不過為當時禪僧共同色澤之一斑爾。

一、幽遁獨處，嘯傲林泉

禪那（Dhyāna）由於其“緣法察境，唯寂乃明”的特點[①]，本宜山棲穴處以澄靜心水：《廣弘明集》卷二九《鹿苑賦》，“鑿偃窟以居禪，闢重階以通述”，“若乃研道之倫”，“杖策來踐”，“或步林以經行，或寂坐而端宴。”再緣以南方衣食易得的自然條件（參見童恩正《中國北方與南方古代文明發展軌跡之異

① 《高僧傳》卷十一《習禪·論》。
② 頁 164 至 181。

同》)[2]，故而南方禪僧較其北方同儕，更重獨處山林、修行人外，頗類於中土固有的隱逸之士。晉支遁"宴坐山門，游心禪苑，木食澗飲，浪志無生"[1]，支曇蘭"見一處林泉清曠而居之"[2]；宋釋凈度獨居山澤，釋法成隱住巖穴；齊釋法悟所棲本隱士郭長翔止處，釋慧明畢命枯槁於竺曇猷留骸之石室[3]；梁釋慧勝閑放物表、漠然人外，釋道珍孤行林阜、不偶道俗[4]：並可證之。至於晉義熙（405～418）末隱士神世標入赤城山登竺曇猷習定高巖[5]，更顯示出南方禪侶與中華隱士確然有其一息相通之處矣。傅大士始而棄捨恩愛，拜辭親老，修禪遠壑，"爰初隱逸，宴處林叢"（碑銘）；於邦佐縲世中解脱之後，復逃跡山林，"薰禪所憩，獨在高巖"；即便上京謁見梁武，亦在下定林寺"游巖倚樹，宴坐經行"，"居蔭高松，卧依盤石"（碑文）；回返雙林，太清二年（548）所作偈又自稱"隱崖修正道，憩兹三十餘，遠愧山林友，歸命帝玄虚"：並亦不失南禪之風。

與依託山林相聯繫的，是禪僧的倨傲。沙門袒服，蔑棄常禮，不敬王者，原即與中華禮教相左，而南方禪僧於優游方外之外，更受江左玄風的薰染，故於俗世禮儀乃至佛教的傳統禮制，多視之蔑如。傅翕雖以白衣行道，又屢求騰聞，却依然襲承了南方禪僧這種俯視一切的氣概，甚至更加强烈。他初上書武帝，即自稱"雙林樹下當來解脱善慧大士"，與當時一般僧衆言辭謹敬、文牒卑恭的行為全然齟齬，震驚道俗；梁武於華林園重雲殿自開

① 《高僧傳》卷四《剡沃洲支道林》。
② 《高僧傳》卷十一《支曇蘭》。
③ 《高僧傳》卷十一。
④ 《續高僧傳》卷十六。
⑤ 《高僧傳》卷十一《竺曇猷》。

講《三慧般若經》，公卿滿座，大士却在玉輦昇殿時曾不山立，極為凝踦，爽異時俗，故而徐陵將之與古時高逸之士並舉，“昔漢皇受道，欒大不臣；魏祖優賢，揚叟如客。河上之老，輕舉臨於孝文；嚴子之高，閑卧加於光武”（碑文）；《録》卷一載，大士一槌扣開宮門後，直入善言殿，唱拜不從，徑登西國所貢、唯昭明大子暨智者法師得坐的實榻，雖不一定屬實，却正契合大士不臣天子不友諸侯的風骨；諸王公送嚫請大衆誦經，唯大士嘿然，因“語默皆佛事也”；王公貴人至大士所，見其不正坐，謂“正人無正性，側人無側心”（《録》卷一）；……傅翕的這些蔑棄、批判傳統儀軌禮制的風格，雖然類於其他禪僧如釋副“加以王侯請道，頹然不怍，咫尺宮闈，未嘗謁親”之行[①]，却更應緣於大士來自下層民衆、受民間佛教叛逆性的影響，更應緣於大士凡聖一如、真俗一體的補處示現身份，更應緣於大士對《維摩詰經》、《法華經》、《涅槃經》、《首楞嚴經》等佛典的透徹理解（參觀松崎清浩《傅大士にるける禪觀思想の考察》)。

二、馴狎禽獸，廣顯異靈

南方山澤本多猛獸，土民素唯其害，長願伏之。禪僧既棲洞壑林藪，自免不了與飛走之類周旋，加之遠離人世，故其與鳥獸的關係便摻和進了層層神秘色調，産生出種種奇異的傳説。晉時江東石城山傳有猛獸之災及山神縱暴，人蹤久絶，帛僧光於是擇石室而棲神，折伏或作虎形或化蛇身來怖恐的山神；釋曇超元嘉(424～453）末於始興遍觀山水，獨宿樹下，虎兕不傷；齊釋慧

① 《續高僧傳》卷十六《梁鍾山定林寺釋僧副傳》。

明所居，時有白猿、白鹿、白蛇、白虎游戲階前，“馴伏宛轉，不令人畏”[1]；……可知其時肆虐的多屬虎豹蛇蟒。傅翕生活於禪法盛行的梁陳之時，故頭上亦罩有此類光環。《録》卷一，“大士居松山、雲黄雨處，林麓蒽蒨，其中多有猛獸，人常畏之。大士常以餘食飼之，自兹伏匿。”大士飼虎事，傳聞頗廣，宋宣和元年（1119）以後成書的《三教源流搜神大全》即記曰：“又有餘（餧）虎巖，在義烏城南二十五里雲黄山頂。猛獸縱横，大士齊竟，每持餘飯飼之，自兹伏匿。因是立名。”[2]《〔崇禎〕義烏縣志》卷二《形勝》所列義烏古蹟“最其勝者”，内中亦有“大士遺餵虎之巖”，卷三《方與考·山川·巖》詳記言：“餵虎巖，在雲黄山上。山多猛獸，傅大士齋竟，每持餘飯餵之，自此伏匿，故名。”嘉慶縣志卷二《山》“雲黄山”條更引《十道志》云，“山多元熊赤豹，大士化之，後不復出”，似乎大士所化尚包括熊、豹也。傅翕伏化猛獸，蓋亦緣於其禽獸觀：“又問曰：‘畜生之類，愛念眷屬何如於人？’答曰：‘雖復形差體别，至於貪生畏死、情同狎愛，不異於人。’”（《録》卷二）

除上述降伏虎豹熊羆的傳説外，《録》卷一又言，飼虎餘飯棄擲林間後，化而為石，青白錯雜，可作數珠（《小録》謂乃素石，復作五色；崇禎縣志卷三《方輿考·山川·山》却曰青白而紫），謂之飲（“飯”之形誤）石。“靈異之蹟，豈容思議耶！”《小録》記飼虎餘飯化為飯石的原由曰，邑中雲麾將軍賈會率八十人來謁大士，大士以半筲筐飯食之，竟有剩餘，復將餵虎，竟

① 《高僧傳》卷十一。
② 見《藏外道書》，册 31，頁 760 上。

不減少，遂棄林野。並言此飯變為石後，有智者號曰普光明石，時人則競呼為飯石；用“琢數珠及佛毫髻，可類水精也；或投火聚，如焚糧麰；取敪（?）净衣，竟無觸損。”以飯石琢數珠，《三教源流搜神大全》言乃陶氏專利，“飯化石，青曰（白）而紫，可作數珠。昔有陶氏嘗資給大士，大士祝之曰：‘佗日化石青紫色，可琢數珠。’不意商（?）自茲授記，唯此一家能之。相傳，他人放（倣）效，石即裂碎[1]。崇禎縣志卷三亦言，陶氏居雲黃山下，嘗資給大士，“大士遂視之曰：“他日以飯石作數珠，瞻汝胄裔。’自茲授記，惟此一氏家能之，女已嫁則不能；他人仿效，石即穿裂。”《搜神秘覽》亦記云：“又大士嘗齋餘，遺飯及蔬茹於山，皆化為石。今有二焉：白者，飯石也；青石，菜石也。尚能辨其形蹟，可考證之。聖人以身顯化，或出或沒，隨世之緣，又况於物耶！人之於此，不原其心，特有異以待焉耳，誠物之所化也。”[2] 區分化石為飯石、菜石，較《小録》、《録》等更為在理。飯石亦極有名，《建中靖國續燈録》卷二五《婺州雲黃山寶林寺寶覺禪師》、《先覺宗乘》卷二《宋侍郎楊傑》以及《居士分燈録》卷上等載，楊傑為提刑日，與果昌覺禪師同游山，“拈起大士飯石，問：‘既是飯石，為什麼咬不破?’果昌曰：‘祇為太硬。’公曰：‘猶涉繁詞。’果昌曰：‘未審提刑作麼生?’公曰：‘硬。’果昌曰：‘也是第二月。’”[3] 是又成為參究禪旨的對象矣！

---

① 見《藏外道書》，册 31，頁 760 上。
② 《叢書集成初編》本，册 2718。
③ 《佛光大藏經》本；《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第 21 套第 3 册；《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第 20 套第 5 册。

《録》卷一記傅翕仁逮蟲魚之蹟曰：大同十年（544），舍前小塘偶自枯涸，乃盡取蟲魚投於大江，死者葬於山下，牛犬死者亦並埋葬；深念是等輪迴苦趣、解脱無期，復捨米二百斛設會，有偈言："昔賢捨頭目，王子救虎身，慈尊推國走，修忍拔怨親。今余聞此德，仰慕菩提因，傾資度牛犬，捨命濟魚身。願為常樂友，共趣涅槃津，同會俗無俗，齊證真無真。"更遠在棄家幽棲之前，大士與里人漁時，常以竹籠盛所得魚，沈深水中，祝曰："欲去者去，止者留。"應該説，傅翕這種超度悲憫牛犬蟲鱗的行止，實乃佛教仁兹及於禽獸的思想的折射。

南朝禪僧中普遍存在的泛神論因素，在傅大士那裏亦有體現，碑文曰，檮樹"既見守於神龜，將為疑於變鶴"；《小録》謂，"此樹根株異植，條幹連理，各一孔，祥氣每騰。有鶴一雙，旦夕棲止"；《録》卷一亦言，"兩樹根株異植，枝葉連理，各有祥氣出木穴中。上有雙鶴，和鳴棲翔。"《録》卷一又稱，佛殿前先有白楊樹，枝葉秀異，經行其下常聞天樂，時降甘露；居下定林寺時，因常降甘露招致諸蟲來食，人物雲集，殺傷至多，"大士欲遷他處，是夕，露止蟲去"，碑文亦記"於是四徹之中，恒泫甘露；六旬之内，常雨天酒"，徐陵並嘆為"豈非神僊影響，示現禎祥者乎"；大士涅槃時至，雙林、雲黄兩處房前所生瑞梨樹，其上本常有甘露四時不絶，乃忽然萎黄漸至枯死，以為徵應。《獨自詩》第一首嘗描繪了一幅人獸相娱的感人圖景，可以説是對大士和飛禽走獸關係的最好概括："獨自山，茅茨草屋安，熊羆撩人戲，飛鳥共來餐。"《小録》載，天福九年（944）錢王佐遣人至雙林開大士墳塔，時有虎數頭，繞牆號叫，傍山沿道隨至州城，慈悲感人，聞者皆泣；《佛祖統紀》卷四二《法運通塞

志十七之九》則曰，開塔時，見“紫芝生於甓床，雙虎伏於壙下，祥雲蔽山，甘雨灑地”①；崇禎縣志除稱啟葬之日有雙虎據吼之外，尚言是夕大雨雷電，震動山谷，雙虎隨至鳳林鄉蝦蟆江，阻水而返：即便大士亡後，草木山水亦極有靈性，走獸山君亦甚通人情。凡此種種在《華嚴經》、《大集經》中能找到根據的萬物有靈、鳥獸感應的神秘主義，不僅表明大士稟襲了江南禪侶固有的風尚，而且顯示出中華自古即有摯愛自然、保護自然的傳統。

三、堅持菜食，絕粒長齋

南朝禪僧，多執頭陀（Dhūta）苦行，遵守嚴格的戒律。據《十二頭陀經》、《大乘義章》卷十五、《行事鈔》卷下之三《頭陀行儀篇》等②，頭陀行共有十二種衣、食、住方面的修持規定：著糞掃衣，著三衣，自行乞食，不作餘食，一坐食，一揣食，阿蘭若處、冢間坐，樹下坐，露地坐，隨坐，常坐不卧。而南朝禪僧所行稍異，於飲食更重菜食，此蓋由梁武依《涅槃經》等制斷酒肉之故也（參見《廣弘明集》卷二六《斷酒肉文》），因為印度僧人本可有選擇地食葷（《十誦律》：“我聽噉三種净肉。何等三？不見，不聞，不疑。”）③ 中土自漢以來亦皆遵循、並普斷殺也；又有服餌等舉，揉進了鮮明的中華道家色澤。如釋净度、釋曇超並蔬食樂禪，釋僧從“不服五穀，唯餌棗栗”，釋法成“不餌五

---

① 《大正新脩大藏經》49/392a
② 《大正新脩大藏經》17/720b 至 722a，44/764a 至 766a，40/129a 至 131b。
③ 《大正新脩大藏經》23/265a。

穀，唯食松脂"[1]，釋僧達"念身為苦器，雖可維持，乃試履裁約，餌苓斷粒，自此終服，通用通生"[2]，甚至連一般信衆也僅菜食（《南齊書》卷四一《周顒傳》，顒"清貧寡欲，終日長蔬食，雖有妻子，獨處山舍。衛將軍王儉謂顒曰：'卿山中何所食?'顒曰：'赤米白鹽，緑葵紫蓼。'文惠太子問顒：'菜食何味最勝?'顒曰：'春初早韭，秋末晚菘。'""(何)胤兄點，亦遁節清信。顒與書，勸食菜食。")[3]

這種獨異的江左色調，傅翕亦皆具備。《十勸》之六："勸君六，第一莫吃衆生肉，若非菩薩化身來，便是前生親眷屬。"之八："勸君八，吃肉之人真羅刹，今身若也殺佗身，來生還被佗身殺。"之九："勸君九，天堂地獄分明有，莫將酒肉勸僧人，五百生中無脚手。"《獨自詩》第十四章亦顯露出大士的禪風："獨自佳，禪味朝餐不用蝦，弊此揣食如應與，假借五陰以為家。"

大士堅持菜食並屢勸他人奉行，其理論集中在《録》卷二，且與《十勸》所詠相契。大士認為，戒葷的原由主要有三：一者，為悲愍落於五趣輪迴的罪人。因為"一切畜生之類，皆是罪人所作"，倘自念無有力勢不能救護，今為貪味反助煎迫，不僅乖慈背理，而且造下罪業。"生死根本，一切人民何故輪迴衆苦無有休息？由不自用道理，更相凌易，互相殺害，為此流轉三塗地獄，受無量苦。是故執心菜食，畢命不移。"天下聖道，一為心地澄寂、不貪世間非理之味的理正，二為不凌賤、貧、弱的世正，學道之人應須修之，"是故非正不言，非道不行。欲損佗利

---

[1] 《高僧傳》卷十一。
[2] 《續高僧傳》卷十六。
[3] 册 3，頁 732 至 733。

己，復何為正耶!”食葷所違理，正此也。大士的戒除肉食，亦包括了不食已死之肉：“又有人說言：‘合家不殺，但常食已死之肉，此事如何?’答曰：‘食者不止，殺亦不住。若食者住，殺亦自止。’”由“天下人民學道不盡菜食，大士何獨執菜食耶?”而觀，梁時雖經武帝禁斷，僧衆信徒却仍頗有遵舊軌的。二者，為除五痛五燒之苦。倘若受持佛三歸戒、五戒、十善戒或聲聞戒，齋日菜食，可次第拔之；如受持佛菩薩戒，長中菜食，則能並拔諸苦。“又有問曰：‘菜食經久或致病，其事如何?’”大士駁斥了這種説法，因為“夫人何故有病? 但坐過去前身造作衆惡，感今病苦。今若復造作衆惡，又感未來病苦”，非是菜食之故。三者，為使自己免於遭受别人殺戮劫盜。“大士常勸戒諸人菜食”，用不殺戒和不盜戒來開示曰：“如我不欲得人加諸我，我亦不應加諸人；我不欲得人殺害於我，我亦不應殺害於他。我不殺彼，彼不殺我，是世正理。汝持不殺戒法應如此，就佛何求? 若犯殺戒，落刀劍林鑊湯爐炭地獄。不盜戒者，我不欲得人劫盜於我物，我亦不應劫盜於他物。我不盜彼，彼不盜我，是世正理。汝法應持不盜戒，就佛何求? 若犯盜戒，死受地獄重罪，出墮餓鬼；後為牛馬，又割肉償其債主：百千萬劫，無有休息。”當然了，大士菜食，亦應與中土南方文化中萬物有靈、鳥獸感應的傳承有關。

傅翕自修禪伊始，即沿用道家修煉之法，所謂“絶粒長齋，非服流霞，若〔食〕朝沅（沆)”（碑文)，“食等餐露，齋疑服風”（碑銘)；被王烋幽諸後曹，之所以能兼旬無飲食，蓋與絶穀之術有關；梁末為救衆生世道，所誓“虚中閉氣，識食為齋”，

徐陵雖云“非服名香，但資禪悦”，但恐亦襲張良等人的導引之風[1]，實受道家成僊説的薰染。（參見上編第一章第二節一、三）《録》卷一載，大士及其弟子為拔濟受苦群生，嘗數次持不食上齋，此等上齋也當屬於斷穀導引之類。嘗試言之，辟穀飲露的修持，雖然至少在戰國時代即已存在（如《楚辭·遠游》：“餐文氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝露；保神明之清澄兮，精氣入而粗穢除”），但却向為北土僧衆所不齒，長居終南山的道宣即曰：“而世或多事妄行，斷粒練形以期羽化，服餌以却重尸；或呼吸沆瀣，或吐納陰陽；或假藥以導遐齡，或行氣以窮天地；或延生以守慈氏，或畏死以求邪術：斯蹤極衆，焉足聞乎！”指斥“負鑊陵峰，望五芝之休氣；擔鍋赴壑，趣八石之英光”為左道淫祀，“畢從小補，未免生涯，徒寄釋門，虚行一世，可為悲夫！”[2] 傅翕雖未畏死而期遐齡乃至羽化，雖未採芝煉石，但他確曾斷粒行氣的記載，倒也反映出南方禪僧雜取道家法術的一般傾向。當然，大士“識食為齊”，的屬正統佛法：劉宋求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷十五，“如是我聞，一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園，爾時世尊告諸比丘：‘有四食，資益衆生、令得住世攝受長養。何等為四？一粗摶食，二細觸食，三意思食，四識食。’”“‘……諸比丘，云何觀察識食？譬如國王有防邏者，捉捕劫盜，縛送王所，如前須深經廣説。以彼因緣，受三百矛，苦覺晝夜苦痛。觀察識食，亦復如是，如是觀者，識食斷知。識食斷知者，名色斷知；名色斷知者，多聞聖弟子，於上更無所作；所作已作故，佛

---

① 《史記》卷五五《留侯世家》，册 6，頁 2048；《漢書》卷四〇《張良傳》，册 7，頁 2037。

② 《續高僧傳》卷二九《遺身篇·論》。

説此經已。……'"①

四、憑藉禪力，神通自在

曇鸞《往生論注》卷下："人畏三塗故，受持禁戒；受持禁戒故，能修禪定；以禪定故，修習神通。"② 慧皎《高僧傳》卷十一《習禪·論》亦言，"四等六通由神而起，八除十入藉定方成"，修心能"内踰喜樂，外折妖祥，擯鬼魅於重巖，睹神僧於絶石。"六通三明的神秘靈力乃修持所得，本屬禪定之果，故而持戒苦行的禪僧多被風傳具有神通。晉釋賢護臨亡時，口出五色光明，照滿寺内；支曇蘭棲赤城山，有山神珠斯王等數十人來，乞受歸戒；宋釋法成終時，空中現紺馬背負金槌；釋普恒尚垂髫，即常於日光下睹聖僧空中説法……③ 上編第一章第二節一、本編第九章第一節已然道及，傅翕一生中，所顯神通無計，如"釋梵天僊，晨昏來往"，"乍現僊掌，爰票神足，色艷浮檀，香踰薝蔔"（碑銘）；再如天嘉四年（563）設法會，説偈請佛住世、祈求賜予靈力曰，"照燭六道四生類，蒙澤悟解等金剛，增加神通恒自在，堅固勇猛救危荒"（《録》卷一）。對其神通，程俱作過總結："大士河濱釋網罟，既現種種諸神變：或於蘿中示奇相，化攝上慢闡提者；光明手中妙香出，及遍山野微妙香；目净修廣放光明，手行鉢飯厭百衆；或踴身高一由旬，寶塔珠絡蓮花地；足長三尺紫金色，長大相好翔虚空。如是奇妙不可測，皆自本際

① 《大正新脩大藏經》2/102a、c。
② 《大日本續藏經》第壹輯第壹編第71套第2册。
③ 《高僧傳》卷十一。

妙莊嚴，非作故現希有事。嗚呼自在天中天！”[①]

值得留心者，雖然“禪用為顯，屬在神通，故使三千宅乎毛孔，四海結為凝酥，過石壁而無壅，擎大衆而弗遺”[②]，傅翕却似乎僅以之為弘通之助爾，並不特別看重推崇：本編第九章第一節曾述大士之語，屢稱彌勒本具足神通，但示蹟同凡時却僅有少分而已；《録》卷二載，大士析出家為事出家與理出家兩類，理出家即包括出五眼家、出六神通家、出三明家、出他心〔通〕家、出宿命智家，亦見出大士的神通觀終究歸於大乘不二中道。

更須措意者，乃傅翕自有其迥別於其他南朝禪僧之處，即他始終堅持作、坐並行的農禪。佛教本來鄙薄生產勞動，口食之供或靠施主佈施、國家供養，或自行乞食。傳入中土之後，由於寺院逐漸積累了大量的土地，出家人數日增，此風也不得不稍作移易，沙彌和下層僧衆開始弄耒舞鋤。東晉釋道安年十二出家後，曾為師“驅役田舍，至於三年”[③]；宋釋法顯“嘗與同學數十人，於田中刈稻”[④]；魏太武帝西伐蓋吳，時“長安沙門種麥寺内”；……雖然僧徒“或墾殖田圃，與農夫齊流；或商旅博易，與衆人競利”、“或機巧異端，以濟生業”、“或聚畜委積，頤養有餘”[⑤]，未嘗不是自立的好事，但無論是世俗社會還是僧侶自己都不齒之，連“竄影巖壑，畢命幽藪，蔬食味禪，緬蹟人外”的道恒也視之為“德不稱服，行多違法，雖暫有一善，亦何足以標高勝之

① 《雙林大士碑》。
② 《高僧傳》卷十一《習禪·論》。
③ 《高僧傳》卷五。
④ 《高僧傳》卷三。
⑤ 《弘明集》卷六《釋駁論》。

美哉"[1]。傅翕逆這股唾棄營生之道的傳統思潮，始隱雙林即種植蔬果，為人傭作，書作夜歸長達七年（《録》卷一。《小録》亦曰，"遂種菽麥瓜果"，"日常傭作，用資三課〈父母、己身、妻子〉，夜則行道，敦崇佛法"）；初學道時，"起一草庵及守瓜屋，內外泥治甚周"，"我入山修道時……我資用多乏，肆力耕鋤，瞑還山中"（《録》卷二）。廣弘佛法後，又與弟子於雲黄山所居前十許里種麻、豆、芋、菜等；大同十年（544），捨家資屋宅殆盡，乃復與妻各創草庵，草衣木食，晝夜勤苦，僅得少足；大寶二年（551）春作，里無耕牛，大士乃遣弟子自植，將牛助人耕地，取足，已田唯耕畝牛；……（《録》卷一）可以説，終其行道生涯，大士實未脱農耕。

大士之所以能够農耕不輟，除與家世為農、少時即與里人漁有關外，除亦緣於初期入山須供口食之需外，蓋亦與以居士身份行道、為奉設法會集財等諸種因素不無關涉。再由上編第一章述及的修成妙定以後，返鄉捨田宅設會，大同十年、太清二年（548）、承聖元年（552）、天嘉四年（563）數次捨牛犢倉庫等家業奉設法會來看，大士秉持農耕的為資禪行也。

傅翕這種與徒弟作、坐並行的農禪，除徑庭於晉宋以來生産勞動衹限於少數下層僧衆的禪風，確屬創舉。實際上，叢林佛教在經濟上的自立，不僅為其人格的獨立奠定了基礎，而且也是形成真正中國式佛教的必要條件之一。可以説，百丈一系的農禪乃至雙峰道信和東山弘忍的作、坐並重，其重要源頭之一即是傅大士。（參見第十三章）

---

① 《高僧傳》卷六。

第二節　厭離苦患，適意悅情

一、傅翕的苦樂觀

三界輪迴逼惱身心之苦，凡有為有漏之法莫不並含。古人認為，人死後靈魂不滅，成為了鬼。《禮記·祭法》："大凡生於天地之間者皆曰命，其萬物死皆曰折，人死曰鬼。此五代之所不變也。"① 漢代佛教主張，形體有聚有散，而神明不滅，但由業報相尋，神明遂輪轉於生死無常之苦海，其苦無量；解脫之道，在於摒除愛欲，宅心仁慈。故或奉戒律，或行禪法，或禁殺生，或貴施與，積久修持，終可息意去欲，以歸無為，得道成佛②。及至魏吳，演化為神與道合之說，力辨本無末有之理：緣於貪欲，苦難相浸，心滯於有，衆邪並至，故而三界皆苦，無樂可言；因為神無常宅，遷化靡停，導致萬有無常，——有道者禪智雙運，由末達本，神明漸還於本無，是即成佛，是即順乎自然。

傅翕也認為，苦為諸業所致，全源於六欲。"又問曰：'夫人何故輪迴生死無有休息？'答曰：'輪迴生死，不由於他，皆由自身、口、意業之所致也。是故應須控制諸根，不令放逸。'""若不除六欲之因，後必果六十諸行旃陀羅，此六十諸行牽之流轉生死，殺身無數。"常被五痛五燒之苦，蓋由自造殺、盜、淫、妄、酒這五痛五燒之因。因"過去前身造作衆惡，感今病苦；今若復

① 《十三經注疏》本，册下，頁 1588 下。參見任繼愈主編《中國佛教史》，册 1，頁 13《前言》。

② 參見袁宏《後漢紀》卷一〇。

造作衆惡，又感未來病苦”也（《録》卷二）。這些觀點，雖為中土大小乘各宗一貫所持，却也稟承了佛於波羅柰初轉四諦法輪時所宣衆生造貪瞋痴等有漏業而招感三界生死等有漏苦果的苦、集二諦的精神。

《四相詩》逼凸出了三苦之一的行苦：“識託浮泡起，生從愛欲來，昔時曾長大，今日復嬰孩。……為迷真法性，還却受輪迴。”（《生相》）“……咄哉今已老，趨拜禮還虧。身似臨崖樹，心同念水龜，尚猶耽有漏，不肯學無為。”（《老相》）“忽染沈痾疾，因成卧病人……楚痛抽千脈，呻吟徹四鄰，不知前路險，猶尚恣貪瞋。”（《病相》）“精魄辭生路，游魂入死關，只聞千萬去，不見一人還。”（《死相》）

雖由貪愛欲而迷法性，識、精魄或游魂却並不因有為法遷流三世而生滅。“有人說言，死去更復何知？夫死之與生無差異。何以故？夫有身者，皆謂四大所成，識神合體，遍在其中。今所以知寒知熱知苦知樂，悉是識神所知，非為四大知也。若言不然者，何故識神去後，死尸不知苦樂耶？以此推之，明死與生不異，是識神領於苦樂耳。”（《録》卷二）此識神，即《四相詩》所謂的識、精魄、游魂，亦即微妙的心；神者，神魂，心之别名。後漢安世高譯《陰持入經》，已將“識”、“神”並稱矣[①]，曹魏天竺三藏康僧鎧譯《佛說無量壽經》卷下，亦曰“所受壽命或長或短，魂神精識自然趣之。”[②] 吴月支國居士支謙譯《佛說阿彌陀經》卷下亦謂“壽命短長，魂神精識”[③]。大士的識神不

① 《大正新脩大藏經》15/173b 至 180c。
② 《大正新脩大藏經》12/276a。
③ 《大正新脩大藏經》12/313c。

滅之論，顯然是與漢代精靈永不磨滅、魏吴神明遷化不停的思想一脈相承的。所異者，唯明言識神能知苦樂，故而生死同一爾。

正因為識神領於苦樂、三界無可樂者，所以諸佛菩薩以不除地獄之苦為度衆生之法。大士入山修道，彌日累夕念三塗地獄之苦，“方知諸佛不除地獄，深有所以；若除地獄，則無人修善。故知善、惡二法互相住持，世界乃安立。”使衆生知今日不能忍受“饑渴、寒熱、燒煮、割炙之痛”，死後入三塗地獄，豈可當乎“刀山劍樹、鑊湯爐炭、銅柱鐵床、鋸解磨磨、灰河沸屎、阿鼻地獄寒冰種種諸苦”？心有所懲，自肯調心為善，不敢恣意殺害衆生、造作衆惡了。大士更引道家《五苦頌》以摹地獄等五道之苦：“生落苦神界，轉輪五道庭，久幽閉長夜，累劫無光明。刀山多劍樹，毒刃互峥嵘，上有履霜人，時刻無暫停。饑餐鐵丸炭，渴飲冶火精，流浪三涂中，豈識形與名！念子不知命，苦哉傷我情。”（《録》卷二）《率題六章》第四章《嘆世人不厭苦，信自纏嬰》亦描繪了地獄中苦難無休的圖景：“肯入七寶車，寧歸地獄所！刀山已傷形，劍樹方應處，月月病難當，年年無暫弭。流洩三塗中，憔悴玉容毁，不同（用）余今訓，爾時僊步阻。”

洞心為善、志學無為，所祈為樂。“今諸仁德……若能一制心為善，壽終之後，上生天上七寶宫殿之中，姿容端正，相好殊特，尊豪富貴，無為自在，欲有所得，隨念如意。四城銀池林苑，寶樹鏗鏘，華葉蔭映，香風飄拂，金枝玉葉，奏衆妙樂，適悦人心，永劫歡娱。”（《録》卷二）好一幅極樂天宫圖！此蓋即大士心目中的兜率之境吧。《率題六章》，另外細明了解脱之後而睹的常樂美景：第一章《嘆佇歸珠至今未獲》，“惡見孤憔悴，俱願普趨鏘，雙飛白日頂，出氣紫雲光。神龍左右梵，散華來芬

芳，非非常樂境，藹藹昇金堂”；第二章《嘆斷高遂昔先志》述終成的妙果曰，天宮中“舒散金來泡，流緇布交知，唯仰相隨善，依領使忘疲。同登八位境，共樂寶蓮池，〔肉身變〕金體，妙果遂衆奇”；第三章《勸修無上道》，謂如改緇服金蘭（即金蘭，金綫所織袈裟），“常樂自然完”，契合於《録》卷二認為蕭然自在的形出家更勝的思想；第五章《勸請仁賢背苦就樂》與第三章促人出家不同，僅以成道之果來教人為善，“願子從為善，名價身為呈，諸天散華下，飛梵來相迎。同昇珍寶殿，處處皆光明，共居常樂境，齊悦證無生”；第六章《勸同趣至真，解因緣縛》，蕩除衆緣、消盡煩累後，亦是超妙國而“逍遥無畏天”。大士創建輪藏，凡發菩提心者推之可獲功德，生生世世不失人身，“隨其願心，皆獲饒益”（《録》卷一），也可算是順心之樂吧。

天嘉四年（563），捨米、絹奉設法會，所説偈謂奉供人天大慈父，請之蕩除世界災穢惡，變塵世為彌勒净土，安泰皎潔若西方，不僅讓群生適悦無短乏，而且“尊榮富貴壽延長”。——這句偈極應注意，因為延壽益算雖則本來最為衆生所貪受，南北普祈，而南朝上層信士一般却否認有此企圖，觀梁武帝捨道歸佛時所言“不樂依老子教，暫得生天”即可明矣[①]。且佛、道混雜最重要之點乃延霆與道教之長生久視同科，傅翕修禪時絶粒長齋、虚中閉氣，持益算之説不僅與他佛道兼融的一貫作風一致，亦且表明其禪法尚保留了下層民衆希求增壽的民間佛教的特色。

有漏苦果固由有漏業所感，梵宫之樂亦是為善的感報。“携明是今日，感應在明陽，想思深洞盡，企子實難當。朝憶生眷

① 《廣弘明集》卷四《捨事李老道法詔》。

戀，夕望動心傷，若期靈樹下，度脱不相望。”（《率題六章》第一章）然而，並非一切好事皆得好報，世間亦有修善反致貧窮困苦者；此乃大權菩薩因衆生初發道心時信根未立、多逢怨障，恐其道心退没，故而現身修善，“嬰羅衆苦，愈困愈堅，不貪世榮，精勤懺悔，唯願捨身，感見諸佛”，從而引之令堅固道心、令趣向佛道。亦有人生來為惡却未感苦，反倒現身富貴安樂，子孫盈堂；此則由於今生之得，乃其前身修行佈施廣作功德的果報感受，故而今生雖復為惡，却未即受苦，“譬如有人殺害百人，百人恨心甚重，常欲報怨。但彼有千人守護，未能得便，意欲得千人去後，百人取而殺害、受苦無量也。”（《録》卷二）顯然，傅翕的果報説，契合於達磨四行之報怨行所體現出來的報怨觀，“修道苦至，當念往劫捨本逐末，多起愛憎，今雖無犯，是我宿作。”[①]

南方涅槃佛性諸家中言正因佛性的末十家（參見均正《大乘四論玄義》）里[②]，釋寶亮謂真俗共成的衆生真如佛理本有避苦求樂之用，非善惡所感，“夫避苦求安，愚智同爾，但逐要用，義分為二：取始終常解，無興廢之用，録為正因；未有一刹那中無此解用，唯至佛則不動也。故知避苦求樂，此之解用，非是善惡因之所感也”[③]；光宅寺法雲以心性為正因體，厭苦求樂為心性之用[④]；並與傅翕的果報感應説相左。可見，大士所持既有民間佛教的特色，又頗質樸，與達磨的主張一樣，部分地留存了原

① 《續高僧傳》卷十六。
② 《大日本續藏經》第壹輯第壹編第 74 套第 1 册。
③ 《大般涅槃經集解》卷十八，《大正新脩大藏經》 37/447c。
④ 法雲並有《法華經義論》以闡之。見《大正新脩大藏經》 33/572 至 679。

始佛教的風貌。

荀濟上書梁武指斥佛法，列僧尼志在貪淫、竊盜華典、傾奪朝權之罪凡有十等，其九曰："設樂以誘愚子，俳優以招遠會，陳佛土安樂，斥王化危苦，此變俗移風徵租税也。"[1] 反映出南朝佛教確曾普遍以樂土吸引信衆。善慧大士傅翕以彌勒净土之極樂而勸諸衆生行善止惡，在戰禍頻仍的梁陳時代，當能在某種程度上解除群氓的心靈巨痛、净化社會風氣，並不如荀濟所稱的全屬危害吧。

二、數息觀身，净心懺悔

群靈由於染愛塵境的私欲而造業、而生諸煩惱，由於諸煩惱，致使神明輪轉於生死無常之苦海。而私欲之根、也即通攝三界一切煩惱者，為貪、瞋、痴三毒。袪練神明以摒除三毒的方法，大别有二：滅欲冥累之禪，行慈止殺之戒。

傅翕力主持五戒、十善戒、聲聞戒乃至菩薩戒以袪五痛五燒之因，捐財樂施以治貪愛，本編第九章第三節已然詳及，故此僅闡述其以禪定除削三毒的思想。

大士素以障（煩惱的異名）為法門（《録》卷一），嘗因衆生不識罪福之由，故為徒衆説三盲之義曰：一瞋恚盲，衹由起瞋心，後墮向三惡道中，出受毒蛇身，人見便打殺，欲損他而反損己，"受如是大苦，不聽受涅槃大樂，此非大盲耶?"二慳貪盲，衹由起慳貪心，墮大地獄，出受餓鬼身，是屬大盲。不僅貪色、聲、香、味、觸、世法並是受想行識，"如有（是）一中備五，

---

[1] 《廣弘明集》卷七。

五六合成三十旃陀羅”，而且貪出世色、出世聲、出世香、出世味、出世觸、出世法並是受想行識，“如是一中備五，五六合成三十，並前總為六十旃陀羅也。”貪出世之味、觸，謂貪涅槃，有愛法生。三憍慢嫉妒盲，祇由起憍慢嫉妒心，先墮大地獄，從地獄出而作糞坑中蟲及猪犬等下賤之身，亦是大盲（《録》卷二）。自高凌物的憍慢與忌人優勢的嫉妒，實即痴盲。

大士之所以如此重視三毒，是緣於三毒在諸煩惱之中尤能毒害含生，乃産生其他煩惱的根源。《大智度論》卷三一：“有利益我者生貪欲，違逆我者而生瞋恚，此結使不從智生、從狂惑生，故是名為痴。三毒為一切煩惱之根本。”[①]《别譯雜阿含經》卷十一：“賢聖弟子，觀察初見，能起貪欲、瞋恚、愚痴，常為如是三毒纏縛，不得遠離，能生患害，能生結使，不得解脱。”[②] 故他屢勸人不要有貪欲，“不須貪，看取游魚戲碧潭，祇是愛他鉤下餌，一條綫向口中含”（《貪瞋痴》之一）；“勸君二，夫人出世莫求利，縱然求得暫時間，須臾不久歸蒿里”（《十勸》之二）；不要起仇恨心和損害他人之心，“不須瞋，瞋則能招地獄因”（《貪瞋痴》之二），“汝等但看我遭此惱亂，不生瞋恚。汝等云何小小被障而便欲分天隔地殊？我亦平等度之，無有差也”（《録》卷一）；不要於諸理事迷闇為性，“不須痴，痴被無明六賊欺，惡業自身心所造，愚迷披却畜生皮。”（《貪瞋痴》之三）

業由心起，而禪定能息貪、瞋、痴心。道安《〈十二門經〉序》：“定有三義焉，禪也，等也，空也，用療三毒綢繆重病。”[③]

---

① 《大正新脩大藏經》25/286c。
② 《大正新脩大藏經》2/449a。
③ 《大正新脩大藏經》55/45b。

傅翕則曰："仰願諸仁德更相勉勸，制心一處，斷除諸行攀緣，究竟無染，使心虛寂，冥會實相，即得解脱衆苦，超證無為常樂。是故經云，滅苦之道，實是真道，更無餘道也。"（《録》卷二）而欲除瞋，亦是"但將定力降風火，便是端嚴紫磨身。"（《貪瞋痴》之二）

細而考之，傅翕除滅煩惱的禪，是源於安世高的安般法（Anāpā）：

> 問曰："如上所説，斷絶攀緣，究竟無染，不為結、使所牽，是即解脱者，何用坐禪繫念數息耶？"答曰："坐禪數息者，乃是入道初門。正為衆生習氣剛强，深愛五欲，煩惱熾盛，折挫不調，是以諸佛菩薩方便令繫念數息，廢其心慮，不緣世間粗惡之事。又令觀身過患，厭離生死，精勤修習，累日經年。修習既久，攀緣稍静，心得調柔，乃能斷慳、貪、瞋等有為一切諸行。諸行既盡，心會實相，證寂無為，是名得道。"（《録》卷二）

意譯為數息觀的安般，自漢代安世高出大、小《安般守意經》之後，即甚為風行，成為中夏最初盛傳的教法，影響迄今未絶。關於此法的特點，吴康僧會《〈安般守意經〉》序嘗用"四禪六事"加以概括，"四禪"謂行禪的四個階段也：一禪"數息"，"是以行寂繫意著息，數一至十，十數不誤，意定在之"，經三至七日，即可"廢其心慮，不緣世間粗惡之事"，"寂無它念，泊然若死"；二禪"相隨"，"轉念著隨，蠲除其八，正有二意，意定在隨"，從而消滅垢濁，心稍清静；三禪"止"，即"行寂止意，

懸之鼻頭（注意鼻頭）”，以滅三毒四趣、五陰六冥諸穢，昭然心明；四禪“觀”，“還觀其身，自頭至足，反覆微察：内體洿露，森楚毛竪，猶睹膿涕。於斯具照天地人物，其盛若衰，無存不亡；信佛三寶，衆冥皆明。”此四禪再加上如下二事，即為六事：一“還”，“攝心還念，諸陰皆滅，謂之還也”；二“净”，“穢欲寂盡，其心無想，謂之净也。”①

大士太清二年（548）欲持不食上齋及燒身為燈之前，曾預告衆曰，“莫懷憂惱，夫物有生有死，事有成有敗，天下恩愛皆悉離别。今捨此穢濁之身，當得無生清净法身”（《録》卷一）；《景德録》系統記其臨終之言，亦有“此身甚可厭惡，衆苦所集”等語：可見大士確然以為色身污濁而厭離生死也。上舉大士講説坐禪數息之語，除“又令觀身過患”等契合於安般第四禪“觀”外，“攀緣稍静，心得調柔”即六事之五“還”也；斷除有為一切諸行，“心會實相，證寂無為”，即第六事“净”也。——關於心會實相，大士尚有論列，稱之曰“正”、“理正”：“又問曰：‘何謂魔?’答曰：‘魔者邪也，生心取外即是為邪，生心取内即是為邪，生心取中間即是為邪。若心不生，即不動；若心不動，即為正也”；“理正者，心不在内，亦不在外，不在中間，一心澄寂猶如虚空。若生心貪世間非理之味，復何為正乎!”（《録》卷二）

比照大士所習安般，顯然，其涵義較安世高所授雖無大别，却又自有其不同之處：因衆生習氣剛强，不可卒斷其諸行攀緣，故以坐禪繫念數息逐漸遣除，此數息，僅為入道初門也；特重藉

① 見《出三藏記集》卷六，《大正新脩大藏經》55/43a、b。

不净觀而厭離生死，强調須精勤修習數載方能成其果；欲得第六事“净”，關鍵乃在於斷除有為一切諸行，“若人雖復坐禪繫念數息，不斷瞋等有為諸行者，終不得道。何以故爾？道是無為法，諸行是有為因，今行有為因希望無為果，不亦難乎！”（《録》卷二）

大士之所以用數息觀除滅煩惱，蓋有兩個緣故。首先，是中土素來對安般禪法的推重。不僅漢魏自安世高之後，歷有陳慧、康僧會等人弘揚，僧會指之為濟衆生漂流的“諸佛之大乘”[①]，而且西晉有竺法護、支慜度，東晉有謝敷、釋道安，道安謂“兹乃趣道之要徑，何莫由斯道也”[②]，謝敷稱《安般經》“其文雖約，義關衆經，自淺至精，衆行具舉。學之先要，孰逾者乎！”[③]再後，鳩摩羅什譯《坐禪三昧經》言可以之對治思覺偏多[④]，佛陀跋陀羅譯《達摩多羅禪經》更列之為第一[⑤]……傅翕承歷代學佛者的風尚而受授安般，固無足怪。其次，安般頗類於吐納，而大士禪法本來就雜採了道家之術（參見本章第一節）。“虚中閉氣，識食為齋，非服名香，但資禪悦”（碑文），與道家“真人食氣，以氣而為食”極為近似[⑥]，故而大士能接受與“王喬、赤松，呼則出故，翕則納新”[⑦]契合的、講出息入息的安般禪法。

除坐禪繫念數息外，傅翕還用懺悔之法撥除三毒、蕩滅苦趣。由於被劫，大士嘗自念言：“由有身故，乃生諸人罪業，壽

① 《大正新脩大藏經》55/43a。
② 《大正新脩大藏經》55/43c。
③ 《出三藏記集》卷六，《大正新脩大藏經》55/44b。
④ 《大正新脩大藏經》15/273a 至 276a。
⑤ 《大正新脩大藏經》15/301b 至 302b。
⑥ 《論衡·道虚篇》，册 2，頁 336。
⑦ 桓譚《僊賦》。

終之後，必墮地獄，長嬰大苦。”遂捨米為諸劫賊設會，供養三寶，為懺罪惡（《録》卷一）。按，一般認為懺法起於梁武帝，《釋氏稽古略》卷二即謂蕭衍為妃郗氏故，參閱佛經而制成《慈悲道場懺法》十卷（後亦名《梁皇懺》），請僧人拜誦，替死者懺悔罪業、祈福超生[1]，是為禮懺儀制之始。大士為劫賊設會懺罪，同年又為死去之蟲魚牛犬設會以解其苦趣輪迴，蓋即用為他人別類悔罪的梁皇懺法。

至於作為一種修行方法，傅翕則另用陳露先惡、請他忍恕的懺摩（Kṣamaya）。臨終之時，他以“汝等慎護三業，精勤六度，行懺悔法，免墮三塗”告誡其二子普建、普成法師（《録》卷一）；平素説法時，亦謂造作衆惡而感病苦，除根之方，在於“已作之罪，歸命三寶，發露懺悔。未作之惡，誓不更作。此乃獲生生世世無復苦惱也。”（《録》卷二）歸命三寶，揭發顯露所犯之罪而無所隱藏，大士所倡似屬向佛前披陳過罪的作法懺。因為佛教本有布薩的規定，出家者每半月集合説戒經，在家者於六齋日受持八戒，皆於此日向人懺悔罪業（《大智度論》卷十三：“今日誠心懺悔，身清净，口清净，意清净，受行八戒，是則布薩，秦言善宿”）[2]。而傅翕為白衣居士，故當在六齋日懺悔，他大同八年（542）所作願文中誓欲“三年持上齋，每六月（月六）日不飲食”（《録》卷一）、勸人“月持六齋”（《録》卷二），都説明了這個問題。

嘗試言之，清俞樾《茶香室叢鈔》卷十三引宋踐易《南部新

---

① 《大正新脩大藏經》49/79c。
② 《大正新脩大藏經》25/159b。

書》稱，懺始自南齊竟陵王，竟陵王因蘿而述懺悔一篇，見於《竟陵集》；後梁武思懺六根罪業，即召真觀法師慧氏廣演此篇：非為郗后而創也[①]。考《竟陵王集》，有《净住子》三十一篇，第三篇確曰，滅苦之要莫過於懺悔，懺悔之法，先當潔其心，净其意，端其形，整其貌，恭其身，肅其容云云[②]。這種滌除三業之門與《大智度論》所言一致，《南部新書》蓋謂此篇歟？然布薩本乃婆羅門教徒的行事，後為佛教汲取，在印土廣為應用，如唐般若譯四十卷本《華嚴經》有所謂懺悔文云"我昔所造諸惡業，皆由無始貪瞋痴，從身語意之所生，一切我今皆懺悔"[③]，《合部金光明經》卷二說"懺悔品"[④]，《涅槃經》卷十七明事、理二懺[⑤]，《普賢觀經》亦述懺悔之方[⑥]，等等。《高僧傳》卷五《釋道安》："安既德為物宗，學兼三藏，所制《僧尼軌範》、《佛法憲章》，條為三例：……三曰布薩差使悔過等法。天下寺舍，遂則而從之。"《佛祖統紀》卷三三："僧傳稱，漢魏以來，請僧設供同於祠祀，起坐威儀略無規則。至晉朝安法師，始依經律作赴請禮贊等儀。"[⑦] 可見，布薩亦早已流佈中土，不過至道安方制懺儀而已；《南部新書》所說雖較《釋氏通鑒》謂武帝為郗氏始創慈悲道場懺法合理，然言懺源於南齊竟陵王，似屬大謬矣。

順便指出，懺悔本屬戒律，今附於大上禪法而論之，除緣於大士嘗以之消除苦因之外，尚別有原由。首先，懺悔多為苦行禪

① 《筆記小說大觀》，册 34。
② 見《漢魏六朝百三名家集》。
③ 《大正新脩大藏經》 10/847a。
④ 《大正新脩大藏經》 16/365b 至 368a。
⑤ 《大正新脩大藏經》 12/720b 至 723b。
⑥ 《大正新脩大藏經》 9/389b 至 394b。
⑦ 《大正新脩大藏經》 49/319a。

者所習用，與三昧本有關聯。懺除罪障有所謂取相懺和無生懺，即非定莫行：取相懺，於定心而運懺悔之想，如佛來摩頂，期感瑞相，以滅煩惱之性罪；無生懺，正心端坐，觀無生之理以滅無明。《普觀賢經》亦曰："若欲懺悔者，端坐念實相，衆罪如霜露，慧日能消除。"[①] 傅翕所行懺悔雖多屬作法懺，然亦有取相懺：大權菩薩現身，"嬰羅衆苦，愈困愈堅，不貪世樂，精勤懺悔，唯願捨身感見諸佛"，"是故經言說悔先罪，不說過去解脱，以己之疾愍於彼疾也。"（《録》卷二）故而聊附大士懺法於此。再者，"勸君三，人身難得大須慚，晝夜六時常念佛，勤修三寶向伽藍。"（《十勸》之三）慚，謂自己反省、為自己所犯罪過而生羞耻之心，屬大善地法之四（參見《俱舍論》卷四）[②]，亦與禪那有相通之處。

前已言及，制心一處，乃為冥會實相，證得涅槃常樂，即所謂"逍遥空寂苑，悦意境忘依"（《率題兩章》之二）；而藉禪定脱離無常苦海，又與梁時禪僧如寶誌静心修習以至於安樂的思想一色[③]：可見傅翕除削三毒的法門，確屬梁陳流行的禪風。

三、《楞伽師資記》的一段記載

敦煌寫本斯二〇五四號《楞伽師資記·第五唐朝蘄州雙峰山道信禪師》云：

> 諸經觀法備有多種，傅大師所説，獨舉守一不移。

---

① 《大正新脩大藏經》9/393b。
② 《大正新脩大藏經》29/19a&b。
③ 《高僧傳》卷一〇《釋保誌》。

先修身審觀，以身為本。又此身是四大五蔭之所合，終歸無常，不得自在，雖未壞滅，畢竟是空。……又常觀自身空浄如影，可見不得。……所對六塵境，了知是夢幻。……如此觀察知，是為觀空寂。……此見（"是"之誤）解脫門，學者得解脫。……守一不移者，以此浄眼眼（衍一"眼"字）注意看一物，無問晝夜時，專精常不動。其心欲馳散，急手還攝來，以（似?）繩繫鳥足，欲飛還掣取。終日看不已，泯然心自定。《維摩經》云，攝心是道場。此是攝心法。①

原卷"傅"作"傳"，可有兩解：傅，高麗海印寺於高宗三十二年（1245）所刻《祖堂集》卷十三《山谷和尚》"至於經論，無不博通"句，"博"鐫作"愽"②，可證；傳，《咸淳臨安志》卷八"傳法五藏院"條、《通雅》卷三《釋詁》"綴集"，"傳"字《四庫全書》本並鈔作"傅"③。正由於傅、傳形體近似，明趙用賢《趙定宇書目》著録有"傳大士語録一本"，即誤"傅"為"傳"④。然《師資記》之"傅大師"亦當定作"傅大師"而非"傳大師"，還因為古代多稱傅大士為傅大師。《宗鏡録》卷八："大師言，雖有妙神，神性不生，與如一體。……乃至如師主姓傅，傅性身内覓不得，身外覓不得，中間覓不得。當知傅姓是空，而非是斷空之空，以傅姓中含有諸男女。……大師引經曰

① 《敦煌寶藏》，册 15，頁 591 下至 592 上。
② 頁 86 下。
③ 見文淵閣《四庫全書》本，頁 113 上"孟綮叙傳"、116 下"楚元王傳"。
④ 頁 55 上。

……"[1] 卷十九："《無生義》云，大師恒引如來經言……"[2] 諸"大師"，皆謂姓傅的傅大士。宋集成編《宏智禪師廣録》卷四《明州天童山覺和尚上堂語録》，寶永五年（1708）刊本有"可憐傅大士，處處失樓閣"[3]，德川時代另一刊本徑作"可憐傅大師，處處失樓閣"，更屬明證。

說"傅大師"即傅大士，還因為《師資記》尚於別處徵用過傅翕的法語，如《第七唐朝荆州玉泉寺大師》，"又云，身滅影不滅，'橋流水不流'"，"橋流水不流"出自大士《法身頌》之一。還因為《師資記》中頗有契合於大士禪風之處："又云，芥子入須彌，須彌入芥子"，而《行路易》第十首曰"須彌芥子父，芥子須彌爺"，《還源詩》第七章曰"志小無為大，芥子納須彌"；"又云，汝直入壁中過得不?"《録》卷一正載孚公蘿大士翔空而行，與侍從直過橫空石壁而無礙；"又云，汝聞打鐘聲，打時有?未打時有？聲是何聲？又云，打鐘聲祇在寺内有？十方世界亦有鐘聲不?"而《行路易》第七首言"猛風不動樹"打鼓不聞聲"；……雖然須彌芥子等譬喻乃釋門常談，《祖堂集》卷十五《歸宗和尚》即有"須彌納芥子，芥子納須彌"句、卷十七《岑和尚》又載《須彌芥子頌》[4]，雖然《行路易》、《還源詩》已然經過遺則雌黃甚至全屬偽託，並不能凸現出傅翕禪法的全貌，但由於出自神秀之口的這幾則言語與《録》極為仿佛，且"橋流水不流"的確源於大士詩偈，故而還是可以肯定，神秀洵然熟悉傅翕化

① 《大正新脩大藏經》48/459c。
② 《大正新脩大藏經》48/519c。
③ 《大正新脩大藏經》48/52a。
④ 頁 97 上、108 下。

語、並曾有意識地用以接引後學。既然神秀吸取過大士禪法，則必有其原委根苗，很可能乃是承襲其師道信的做法，故而道信援用大士所説，自亦不難理解了。至於道信、遺則《無生義》等呼傅翕為"大師"、"傅大師"者，蓋因諸人並崇奉、因仍其禪法也。

吕澂《中國佛學源流略講·南北宗禪學的流行》認為《師資記》之傅大師即梁武帝時在家的善慧大師傅大士[1]，無疑是正確的；而印順《中國禪宗史》第二章第二節謂應邃録為"傅大師"，指道信，因為"論文義，這不是道信自説，是再傳弟子的傳聞。傳聞道信特重'守一不移'，與傳説慧可、弘忍的'守本真心'，禪風相合"[2]，却似不可依從。杜繼文《中國禪宗通史》第二章第六節，歸"身滅影不滅，橋流水不流"於神秀名下，稱後來方傳此語出自傅大師；傅大師法名慧曉，見《續高僧傳·慧命傳》，《師資記》"獨舉守一不移"也屬慧曉禪法[3]：並誤。"橋流水不流"本傅翕偈語而不是後方傳為傅大師所作、更非神秀禪語，此即不論矣（參見上編第三章第一節二、本章第三節二），指傅大師為慧曉、"守一不移"乃慧曉的觀法，却實在未妥。據《續高僧傳》卷十七，慧曉雖則"厥姓傅氏，所以禪績獻功，文才並於慧命"，後且有"人藏一本，用袪鄙吝"的《釋子賦》流佈，然曉始"北游齊壤，居止靈巖，數十年間幽閑積業，衆初不異之也"、後"尋諸名岳，養素棲心，時復流目人世，而還晦形幽阜，卒不測其所"，主要棲幽於北齊，又非極有名者，受授舒州皖公

① 頁 210。
② 頁 68。
③ 頁 110 至 111。

山、江州廬山大林寺、湖北黃梅雙峰山的道信不可能諳知且汲取其禪法；何況俾慧曉享譽的《釋子賦》，“咄哉失念，欻爾還覺”，不過發抒了見山荏令不得後所悟“非令之為進退，乃吾之愛憎耳，豈鄉壤之可懷耶”之意罷了，並未闡述什麽禪理，他又未有其他法語傳世，故而不可僅因其姓傅而與《師資記》之“傅大師”牽扯，更不能指“守一不移”即其禪觀。

當然，我們說“守一不移”為傅翕觀法，最重要的原因之一還在於其與《録》所體現出來的、大士習用的安般禪法深相契合。上述傅大師獨舉的守一不移，實際上包括了《師資記》所記道信五種念（觀）心法門的第四種和第五種：“四者，常觀身空寂，内外通同，入身於法界之中，未曾有礙。五者，守一不移，動静常住，能令學者明見佛性，早入定門。”修身審觀，見此身乃四大五蔭所合，畢竟是空，與大士“觀身過患，厭離生死”的思想一致；以净眼注意看一物，以至於泯然心定，此守一不移也即“制心一處，斷除諸行攀緣，究竟無染，使心虚寂冥會實相”；“其心欲馳散，急手還攝來”，又何其類乎觀察審諦“使心不外不内亦不中間，猶如虚空無所依止”！（《録》卷二）遺則創撰的《行路難二十篇》内中也顯露出了大士的這種禪法：“法性自爾無因致，憶想顛倒性無為，正使飄流遍三界，於其心中實不移，無去無來亦無住，善達無住亦無虧”（第十章）；“即此心是真常法，亦是涅槃之上珍，願諸學人同此悟，各自守門而禁津”（第十一章）。

值得注意者，《師資記》顯示出，傅翕已將安般禪原有的六事簡化為了兩個階段，即先看净（觀空寂），然後攝空净心以得定。當然了，所謂守一不移，在大士那里，不過是人道初門罷

了。《録》卷三載，大士與諸弟子嘗晝夜思惟觀察行人“生而不生，滅而不滅，止息攀緣入法相，即是為解脱也”，乃作《五章詞》，更為詳盡而形象地描述了一次入定觀照的始末，頗有助於理解傅翕禪法的究竟：“一更始，擎香佛龕裏，敬禮無上尊，心心已無已。/二更至，加趺靜禪思，通達無彼我，真如一不二。/三更中，觀法空不空，無起無生滅，體一真如同。/四更前，觀法緣無緣，真如四句絶，百非寧復煎！/五更初，稽首禮如如，歸依無新故，不實亦不虚。”一更二更，為修身審觀，明睹此身是空，即安般禪四禪“觀”的“還觀其身”；三更四更，見心識境界（緣）之虚幻、萬法之無生無滅，即四神“觀”的具照天地人物無存不亡，“所對六塵境，了知是夢幻”：以上屬於看净的階段。五更明了正智所契理體，識法性之理體與諸法不二平等，從而達到泯然心定的境地，即傅翕一貫所講的心會實相，亦即安般禪法的五禪“還”和六禪“净”：屬於以净眼注意看一物、攝心成定的階段。

道信承襲傅翕的守一不移，又在佛典中覓到了依據：“有《菩薩戒法》一本，及制《入道安心要方便法門》，為有緣根熟者説我此法。要依《楞伽經》‘諸佛心第一’，又依《文殊説般若經》‘一行三昧’”。雖然將核心的心誤解為心靈之心本禪師們自由解經風氣的流露，但這仍舊表明道信對觀身空寂、守一不移等五種禪法（其他三種為知心體、知心用、常覺不停）是極為重視的，何況他還强調曰：“前所説五事，並是爽乘正理，皆依經文所陳，非是理外妄説。此是無漏業，亦是究竟義，超過聲聞地，真趣菩薩道，聞者宜修行，不須致疑惑。”（《師資記》）“生不矚文而義符玄旨”（《師資記》）、保持了道信樸素禪風的弘忍，同樣

繼承了大士的這種禪法，並極為推崇之："但能凝然守心，妄念不生，涅槃法自然顯現，故知自心本來清净。""此守心者，乃是涅槃之根本，入道之要門，十二部經之宗，三世諸佛之祖。""作一日想，守真心，念念莫住，即善調氣息，莫使乍粗乍細，則令人成病苦。"[①] 雖然《師資記》謂"在人間有禪法一本、云是忍禪師説者，謬言也"，然弘忍自身蕭然净坐不出文記、口説玄理默授與人，却不能阻止弟子聞而筆録，故此《修心要論》倒也不能説未在某種程度上體現了弘忍的禪法；況且，《師資記》亦録弘忍之法語，亦稱忍秉持自道信"注意看一物"而來的看一字一法（"爾坐時，平面端自正坐，寬放身心，盡空際遠看一字，自有次第。若初心人攀緣多，且向心中看一字……"），"注意看一物"又正源於定一不移矣。值得注意的是，弘忍倡守心，與《金剛三昧經》"守一心如"、"存三守一"當有某種關連，尚對道信觀心思想作了一定的發展，般若色彩較為濃鬱，反映了一種由《楞伽》向《金剛經》、《般若》過渡的傾向。至於神秀，除嘗引用大士詩偈外，《師資記》亦稱他《探不二之奥，獨得髻珠；守真一之門，孤懸心鏡"，"蹟泯一心，心忘三世"；後世傳説為他所述的《觀心論》，亦曰"是觀心可名為了"，"但能攝心内照，覺觀常明……自然恒沙功德種種莊嚴，無數法門悉皆成就，超凡證聖目擊非遥，悟在須臾何煩皓首"[②]；亦倡守一不移。

北宗一系雖然自道信以來即尊仰傅翕、即習用其禪法，但也存在著逐漸般若化的傾向，故而到了慧能，終究完全以《金剛

① 伯三五五九號蕲州忍和上《導凡聖悟解脱宗修心要論》。
② 斯二五八三號。

經》取代了《楞伽經》，强調“無念”、“無心”，東山法門的禪風便分化為截然不同的兩支，慧能門下自亦不再採擷守一之法了。

《續高僧傳》卷七《周渭濱沙門釋亡名傳》，載亡名所作絶學箴文《息心贊》曰：“古之攝心人也……無多慮無多知。多知多事不如息意，多慮多失不如守一。”“防末在本，雖小不輕，關爾七竅，閉爾六情”，“心想若滅，長死長絶，不死不生，無相無名，一道虛寂，萬物齊平。”此贊，《景德録》卷三〇《銘記箴歌》亦收録，文字基本相同，唯題作《息心銘》而稍異爾[1]；敦煌卷子中更有兩個寫本，即斯二一六五號和斯五六九二號“亡名和尚絶學箴”（參見陳祚龍《敦煌學海探珠·新校重訂敦煌古抄釋亡名的〈絶學箴〉》）[2]：則亡名此作實騰譽唐宋矣。《息心贊》之“攝心”、“守一”，即大士獨舉的守一不移，不見於《録》而出現在釋亡名的著述裏，頗耐尋味，考亡名天和二年（567）答後周於文護書，內中有云，“不曾妻息五十二年，自捨俗緣十有五載”[3]，則他應誕於梁天監十五年（516），元帝承聖二年（553）出家，時代約遲於大士二十載。這表明，守一的禪風在傅翕之後、道信之前已頗有傳佈，並不僅僅為東山一脈所承稟也。

進而言之，亡名披緇之時，傅翕早已名佈天下，故其“攝心”、“守一”很可能即得自大士門下。而道信（580～651）、神秀（約606～706）生活的年代，並無樓穎編次本面世，其所見者應為智瓚結集。亡名倡“守一”、東山一系以大士言偈禪法化人，不僅表明傅翕在六、七世紀影響實已廣被南北禪侶，亦且顯

① 頁618上至619上。
② 册下，頁301至308。
③ 《續高僧傳》卷七《周渭濱沙門釋亡名傳》。

示出傅翕等南方僧衆對禪宗形成的鉅大催化作用。

第三節　由聲聞乘趣於不證不得的大乘

一、傅翕禪法的極詣

因煩惱造業而招感苦果，修習禪定即斷盡結業煩惱、永離生死患累。然明世間生死因果和出世因果後，如修有漏道僅為證得滅諦涅槃，是為小乘聲聞人。《法華經·譬喻品》："若有衆生內有智性，從佛世尊聞法信受，殷勤精進，欲速出三界自求涅槃，是名聲聞乘。"① 本章第二節已然述及，傅翕以屬於入道初門的坐禪繫念數息和懺悔而悟四諦之理、除有漏苦果，乃為了證得梵宮之樂，可見應歸於聲聞乘之列。（詳下）他之所以强調自證涅槃，蓋由求得聲聞果用為修行者成道的基石，倘已尚不能自得解脫，豈又能化度他人？故首先需廣藉安般等道諦而求得一己之樂。

從大士自身的棲禪過程來看，自普通元年（502）伊始的七年苦行中，最初修習和證得的，亦是小乘禪觀。"……有懷棲遁，仍隱居松山雙林寺。棄捨恩愛，非梁鴻之並游；拜辭親老，如蘇耽之永别。自修禪遠壑，絶粒長齋，非服流霞，若〔食〕朝（沆）"（碑文），"爰初隱逸，宴處林叢，食等餐露，齋疑服風"（碑銘）；太守王杰使邦佐囚之，大士迄至兼旬而無飲食；後"逃蹟山林，肆行蘭若"，持十二頭陀行之一的阿蘭若（Araṇya）行：並可證之。徐陵更明確地指出，"時還鄉黨，化度鄉親"之前，

① 《大正新脩大藏經》9/13b。

大士"既而四空妙定，薰修已成；八解明心，莊嚴斯滿"（碑文)！(參見上編第一章第二節一）宗密《禪源諸詮集都序》卷上之一："又，真性則不垢不净，凡聖無差；禪則有淺有深，階級殊等。謂帶異計欣上厭下而修者，是外道禪；正信因果，亦以欣厭而修者，是凡夫禪；悟我空偏真之理而修者，是小乘禪；悟我法二空所顯真理而修者，是大乘禪。……達摩未到，古來諸家所解，皆是前四禪八定，諸高僧修之，皆得功用。[1]《大智度論》卷二一亦曰："背捨是初行者，騰處是中行，一切處是久行。要三種觀足，方為觀禪體成就。"[2] 大士之四空定八背捨，屬於出世間禪中的小乘禪，明矣！

然而，傅翕並不滿足於游戲羊車出離火宅，而是由鹿車進而汲汲於白牛之軫。早在棄家之前，"流化親朋，善和紛諍"（碑文)，已然顯露出慈忠之心；早在嵩頭陀俾悟前因之時，大士即言"爐鞴之所多鈍鐵，良醫門下足病人。當度衆生為急何暇思天宮之樂乎！"，不願即還兜率天宮。修成四空定八解脱以後，遂"時還鄉黨，化度鄉親，俱識還源，並知迴向。或立捨鬚髮，如聞善來；大傾財寶，同修净福"，"大士亦還其里舍，貨貿妻兒；營締支提，繕寫尊法。嘗以聚沙畫地，皆成圓果，芥子庵羅，無疑褊陋，乃起九層磚塔，形相巋然，六時虔拜，巡繞斯託。又以大乘方等，靈藥寶珠，眷言山谷，希得傳寫；龍鄉思其曉照，象駕乏其流通，復造五時經典千有餘卷"（碑文)，終於徹底完成了從小乘禪到大乘禪的轉變。

---

① 《大正新脩大藏經》48/399b。
② 《大正新脩大藏經》25/215b。

值得注意的是，徐陵稱化度鄉親之後方大趨乘，然據碑文所記、前此大士屢現神異之蹟（如“七佛如來，十方並現”、“胸臆之間，乍表金色”。參見上編第一章第二節）而觀，傅翕其實早已真正覺悟宿世因緣。《録》、《小録》更曰，郡守放歸山所後不久，大士即謂弟子“我得首楞嚴三昧”、“我得無漏智”，是他洵然在苦行的七年間業已薫成大乘禪矣！《佛説首楞嚴三昧經》卷上：“首楞嚴三昧，不以一事一緣一義。可知一切禪定解脱三昧、神通如意、無礙智慧，皆攝在首楞嚴中。”① 是大士洵然在出山化度之前既已體得三昧的究極矣！嘗試言之，大士雖則苦行七年之間已然獲致首楞嚴三昧，但真正使之實踐化、真正與衆生“共指（詣）菩提，方成親眷”（碑文），則在肆力弘化之後。孝穆之意，蓋謂此乎！

作為大士禪觀的中心，唯住十地菩薩方能成就的首楞嚴三昧，與傅翕以白衣而行佛道、與其彌勒應身的身份是一致的，“得首楞嚴三昧已，能為衆生施作佛事，而亦不捨菩薩行法。”“菩薩若欲得是三昧，當修行凡夫法。若見凡夫法，佛法不合不散，是名修集首楞嚴三昧。”（《佛説首楞嚴三昧經》卷上②）（參見本編第九章第一節二）傅翕生活的時代，《首楞嚴三昧經》已有數譯，極為隆盛（參見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二分第十九章③）；且釋門素來推崇該經，譽之為“神通之龍津，聖德之淵府”（羅什譯本卷七，僧弘充序④）：大士修持“而令諸

---

① 《大正新脩大藏經》15/631c、632a。
② 《大正新脩大藏經》15/634a、636a。
③ 頁 769 至 711。
④ 《大正新脩大藏經》55/49c。

佛常樂我净”的首楞嚴定是很自然的[①]。《佛説首楞嚴三昧經》卷上，“得首楞嚴三昧，能以三千大千世界入芥子中，令諸山河日月星宿悉現皆如故，而不迫迮”，“無行神通常現在前”[②]。故而徐陵認為大士亦應具備神通之力，“至如一相無相之懷，虚己虚心之德，化鷄在臂，方推理於自然；毒蛇傷體，終無擾於深定。”（碑文）值得注意的是，傅翕不僅自身從四空八解超悟至首楞嚴三昧，其高足也有習此妙定的。據《録》卷四《慧和法師》，慧和早年賣身供養頭陀寺隱法師，鞠躬諮稟，“隱公云，‘若能於空山曠野城邑聚落唱三昧名首楞嚴法，其利甚深，能成衆生。’法師從之，每至下講後，輒於岐路間高唱是言。”當然，由“時有不逞第子，或駡辱歐捶”而觀，南朝時非卓絶拔俗之士，是不能修習首楞嚴法的。松崎清浩《傅大士における禪觀思想の考察》曰，《録》卷四除慧和外，尚載慧集等人臻達首楞嚴境也[③]，不確。

總之，宗密以為“或降其蹟而適性，一時間警策群迷”（《禪源諸詮集都序》卷下之二[④]）的傅大士之禪，雖確有小乘的因素，却終應歸於達磨之前的大乘禪觀。

順便指出，《佛説首楞嚴三昧經》卷上謂證得首楞嚴定者，可示現三乘，“示現聲聞形色威儀，而内不離佛菩提心；示現闢支佛形色威儀，而内不離佛大慈心；以如幻三昧力示現如來形色威儀，以善根力示現在於兜率天上”[⑤]，然傅翕理解的三乘實有

① 《大般涅盤經》卷二七《獅子吼菩薩品》，《大正新脩大藏經》12/524c。
② 《大正新脩大藏經》15/634c、631b。
③ 頁120上。
④ 《大正新脩大藏經》48/412c。
⑤ 《大正新脩大藏經》15/630a。

異於常見：

> 又說三乘及外道魔業曰，第一聲聞乘者，不能廣濟，但觀身患，厭離生死，斷一切攀緣有為諸結，安心實相，證寂無為，是名聲聞乘。第二緣覺乘者，厭離生死，斷一切攀緣有為諸結，修行四等六度，廣濟群生，安心實際，取證成佛三十二相八十種好，是為緣覺乘。第三大乘者，息一切攀緣有為諸結，修行四等六度，廣濟群生，怨親平等；迴向三菩提，不證三菩提，修行一切法而離諸法相，是故非世間非不世間、非涅槃非不涅槃，不縛不脱，永為三界父母，廣濟群生盡未來際，是名大乘。何謂外道業？外道業者，修有漏善，厭下攀上；修諸苦行，亦修諸功德，望得高昇自在，永受無為安樂，是為外道業。（《録》卷二）

外道業厭下攀上，同於宗密所劃分的欣上厭下的外道禪；聲聞乘即本章第二節所論及的人道初門，前面亦已指出。需要補充的是，《大乘義章》卷十七云："觀察四諦而得道者，悉名聲聞。"[1] 般若空宗掃盡封執直證實相，本乃大乘極趣，與小乘執有者、大乘言有者並皆殊途，傅翕却稱聲聞乘亦能"安心實相，證寂無為"；所言由五戒十善招人天果報、由五逆十惡招鬼畜果報（即修有漏善）的外道業，祈已身永受無為安樂，又頗與聲聞乘同其情趣。《法華經》卷二《譬喻品》："若有衆生從佛世尊聞法信受，

① 《大正新脩大藏經》44/789a。

殷勤精進求自然慧，樂獨善寂，深知諸法因緣，是名闢支佛乘。"[1] 緣覺乘本謂不依如來聲教、自悟十二因緣之理者，大士却稱其竟能有四無量心，竟能行大乘佛教方修持的菩薩行，竟能廣濟生靈、取證成佛，而一般認為該乘僅可間植三十相福因罷了！許是注意到了大士觀念的特異吧，印光較正本將"修行四等六度"以下替換為"觀十二因緣性空，覺悟實際，取證涅槃"，全不顧及歷史的真情。《高僧傳》卷十《釋保誌》："上嘗問誌云，'弟子煩惑未除，何以治之?' 誌答云：'十二。' 識者以為十二因緣治惑藥也。又問十二之旨，答云：'旨在書字時節刻漏中。' 識者以為書之在《十二時》中。" 則大士當視寶誌為未得究竟。更可注意者，大乘之區別於前二乘者，不在於廣濟群生，而在於"迴向三菩提，不證三菩提"，而在於"修行一切法而離諸法相"，而在於"非世間非不世間，非涅槃非不涅槃，不縛不脱，永為三界父母"！顯然，其大乘觀滲透了大乘虛宗的靈魂，極為推崇般若空觀。這種般若精神，在大士另一段法語中亦有體現："或曰：'既有出家，復有入家不?' 今略説入家。入遍寂家，入大動家，入現色身家，入無住家，若如是者，即是大乘。"（《録》卷二）大士嘗説理出家，實際上也就是他追求的大乘目標："理出家者，出八聖道家，出十力四無所畏家，出十八不共法家，出五眼家，出六神通家，出三明家，出他心家，出宿命智家，出大悲大慈家，出平等家，出覺知悉達智家，出佛法僧家，是名理出家。"（《録》卷二）自然，大士的大乘觀是有别於《法華經》卷二《譬喻品》的："若有衆生，從佛世尊聞法信受，勤修精進，求一切

---

① 《大正新脩大藏經》9/13b。

智、佛智、自然智、無師智、如來知見力無所畏，愍念安樂無量衆生，利益天人，度脱一切，是名大乘。菩薩求此乘，故名為摩訶薩。"[①] 不過，謂大乘不執著世間出世間，倒是顯示了傅翕的居士佛教的色彩。

《録》卷二載大士頌曰："調心作牛車，牽人至梵天，梵天諸宫殿，皆悉自光明。譬如春月華，衆色悦人情，愛樂此華者，永離諸塵嬰。"以牛車為喻，可見他了知《法華經》，且以修持大乘自況；調心乃為了臻至悦愉人情的色界初禪天，與該經《譬喻品》"乘是三乘，以無漏根力覺道禪定解脱三昧等，而自娱樂，便是無量安隱快樂"亦相契合[②]：傅翕在素稔《法華經》的情况下而力倡枘鑿之的三乘觀，表明他洵然有自己的體會和主張，絶非死摳經教的凡庸之輩也。

大士力持的蕩除一切、無求無得的大乘，充溢著般若思想，這與他證得的首楞嚴三昧並不乖忤，因為該妙定實可攝盡一切無礙智慧也。關於傅翕的般若思想，本編第十一章第一節尚要詳論，此不復贅矣。

應該説，傅翕由四空定八解脱而超悟的首楞嚴三昧，的屬大乘禪觀之最；但其禪法又滲透了般若空觀，實以般若為其靈魂。——這從他的三乘觀，從他稱繫念數息即可"心會實相，證寂無為"、即可生不生不動、即可"心不在内，亦不在外，不在中間，一心澄寂猶如虚空"而不貪世間非理之味（《録》卷二），並可知也。

---

① 《大正新脩大藏經》9/13b。
② 《大正新脩大藏經》9/13b。

二、關於《法身頌》

傅翕詩偈中最為有名者乃《法身頌》兩首：

空手把鋤頭，步行騎水牛，牛從橋上過，橋流水不流。

有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋。

該頌，《録》卷三僅標為“頌二首”。徑稱“法身頌”者，似自《續傳燈録》卷二四《杭州净慈自得慧暉禪師》伊始：“上堂。舉傅大士《法身頌》云：‘空手把鋤頭，步行騎水牛，人從橋上過，橋流水不流。’”[①] 考慮到慧暉卒於南宋淳熙十年（1183。據《嘉泰普燈録》卷十三[②]），距樓炤刊正八卷本不遠，“法身頌”之名當是源於四卷本或尚在流佈的樓穎八卷本。本寂遠孫沙門慧印校訂的《撫州曹山元證禪師語録》，有“師讀杜順、傅大士所作《法身偈》”之語[③]，《禪林僧寶傳》卷一《杭州曹山本寂禪師》[④]、《五家語録》卷四《杭州曹山本寂禪師》所記略同[⑤]；而曹山本寂滅於天復元年（901。據《景德録》卷十七[⑥]），則更早在九世紀，即樓炤刊正本尚未面世、樓穎編次本也僅出現了一百餘年之時，大士該偈已膺“法身”之名矣。樓炤刊正本將兩頌並

① 《大正新脩大藏經》51/632a。
② 參見陳垣《釋氏疑年録》，頁 266。
③ 《大正新脩大藏經》47/529c。
④ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第 10 套第 3 册。
⑤ 《佛光大藏經》禪藏部，册 23，頁 497。
⑥ 參見陳垣《釋氏疑年録》，頁 168。

列，第二頌又確詠“萬象主”，可知應與“空手把鋤頭”者同名。松崎清浩《傅大士と中國思想の一考察》徵援《心王頌》末句“無明即是佛，煩惱不須除”，標為“法身傾[1]，不當。（參見上編第三章第一節二、中編第五章第一節）

本章第二節三曾提及，《楞伽師資記》載有“身滅影不滅，‘橋流水不流’”之言，杜繼文曰“橋流水不流”乃神秀禪語，後方傳為出自傅大師[2]，恐不確。“橋流水不流”既為神秀（約606～706）用以接引初機，可知《法身頌》至少在七世紀已然存在，的然屬於智瓚結集的大士詩偈。然唐代未見有完整援引者，後世典籍稱用，似皆據成書於景德元年（1006）的《景德録》，第一頌“牛從橋上過”並作“人從橋上過”。再者，《果德録》謂“空手把鋤頭”偈乃大士始居松山躬耕時所創。[3] 從詩中出現的鋤頭、水牛、橋、水等意象來看，應該説確實折射出了大士七年苦行期間的農禪生活，但恐非棲禪之始，至少也應在他體證首楞嚴三昧之後，因該偈所明義旨已極其深入矣。

空手却把鋤頭，步行反言騎水牛，橋本靜倒曰橋流，水長瀉竟成不流：合矛盾的兩組語辭而為一句，是第一頌最顯明的外表語言特徵。然此亦為禪家所習用，如日本西明寺藏文明十八年（1486）寫本《龐居士語録》卷下即有：“慚愧一軀身……佛罵作死尸，乘尸渻大海，大海元無水，死尸非是船。”“見時如不見，聞時如不聞，喜時如不喜，瞋時如不瞋。一切盡歸如，自然無我

① 頁 161 上。
② 頁 110 至 111。
③ 卷二七《婺州善慧大士》，頁 554 上、下。

人。”[1]《行路易十五首》之七亦謂，“猛風不動樹，打鼓不聞聲，日出樹無影，牛從水上行。”這實際上是船若空觀在言教上的體現。第一頌的深旨，神秀嘗有所發明：“又云，身滅影不滅，‘橋流水不流’。我之道法，總會歸體、用兩字，亦曰重玄門，亦曰轉法輪，亦曰道果。”（《師資記》）細細品味，大士此頌所破說的確為體（無）、用（有）性質相異却又相反相成的關係：橋（體）不動而水（用）流，原本各異，然不僅可由橋靜而觀水動，亦可就水動而睹橋靜，——所謂“橋流水不流”也；如以步行為體、騎牛為用，騎牛為了代步，故騎牛與步行功效同一，步行也就是騎牛，——所謂“步行騎水牛”也；倘以空手為體、把鋤頭為用，農者空手正便於握鋤，拿鋤的目的又正是為了幹完活悠閑時的空手，——所謂“空手把鋤頭”也。

進而言之，“空手把鋤頭”云云，實乃僧肇學說的翻版。作為鳩摩羅什“解空第一”的弟子，僧肇極擅般若之學，力主即體即用，“雖靜而常往”，“往而常靜”；“《放光》云‘法無去來，無動靜”者，尋夫不動之作，豈釋動以求靜？必須靜於諸動。必求靜於諸動，故雖動而常靜；不釋動以求靜，故雖靜而不離動。然則動、靜未始異而，惑者不同。”（《物不遷論》）[2] 絕對本體動、靜一如，住即不住，不偏於相對的動或靜。故而契神於有、無之間，既避免了常人惑於有物流動之弊，又溝壑於一般玄學家以靜釋本體之誤，實屬融合了印、中精華的中道。傅翕謂空手即把鋤頭、步行等同騎水牛、橋流水竟不流，正以新的意象貼切地映射

---

① 《俗語言研究》創刊號，頁 149 下、150 下。
② 《大正新脩大藏經》 45/151b、a。

出僧肇學説的靈魂。按，肇公少時因家貧而傭書為業，遂以繕寫之便，歷觀經史，備盡墳籍，且志好玄微，每以老莊為心要。後讀老子《道德章》，雖嘆曰“美則美矣，然期棲神冥累之方，猶未盡善”，終而轉學方等[1]，但其學仍應與玄學大有關涉：他本即用純粹的中國文體來融合闡釋《船若》、《維摩》諸經和《中論》、《百論》等論，故其命意措辭多襲取素稔之《老》、《莊》典籍，給印度學説披上了中土名相的外衣（參見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二分第十章[2]）；更為重要的是，《肇論》揉老莊之説於本體論，用真空來分解有無、體用關係，實已達到了自三國魏王弼等人以來對這個問題詮講的最高峰也。

再須措意者，《楞伽師資記·第五唐朝蘄州雙峰山道信禪師》云：“又古時智敏禪師訓曰，學道之法，必須解、行相扶，先知心之根源及諸體用，見現分明無惑，然後功業可成。一解千從，一迷萬惑，失之毫釐，差之千里，此非虛言。”學禪先應懂體用，不僅智敏禪師堅持，道信亦將知心體、知心用列為學道五法的前兩種而特別加以倡導。至神秀更將道法全然歸結於這兩個字，其遺囑亦以從《大智度論》“斂心入定，如蛇行入筒”衍化而來的“屈曲直”三字闡述自己對體用的認識，——禪法須動、定一體，動與定並屬同一種境界。而這種境蜀，不也就是傅大士“欲學諸三昧，是動非在禪，心隨境界流，云何名為定!”[3] 所明！從僧肇到傅翕，從智敏到道信，再臻神秀，一條堅持佛學中土化的紅綫赫然貫穿於玄學、釋學與禪宗之間，豈可蔑然視之乎！忽滑谷

---

① 《高僧傳》卷六《釋僧肇》。
② 頁 333 至 339。
③ 《續傳燈録》卷二八，《大正新脩大藏經》 51/664b。

快天《禪學思想史》第二編第四章第六節曰，第一頌與《行路易》第七首一樣，盡用譬以喻無生空理，非喻禪意；古來禪家不應以之為公案而憶想分別無所不至①；顯然未妥。

第一頌，歷來禪家頗多拈用，除上舉神秀外，再略求數例。《雲門匡真禪師廣録》卷中《室中語要》："舉。傅大士傾云：'空手把鋤頭，步行騎水牛。'師云：'是爾從向北騎一頭水牯牛到這裏。'乃拈起柱杖云：'不見道，千頭萬頭到這裏，但識取一頭？'"②《佛果圓悟禪師碧巖録》卷十，評唱雪竇百則頌古中"直下有衲僧氣息"的三頌之一"泥佛不渡水，神光照天地。立雪如未休，何人不雕偽"曰："又傅大士頌云：'空手把鋤頭，步行騎水牛，人從橋上過，橋流水不流。'……若會得此語，便會他雪竇頌足〔過也〕。"③《明州定應大師布袋和尚傳》附雪山寺僧惠智《重刻彌勒傳略記》，則化用之："坐卧橋頭，心隨流水緣到海。"④《續傳燈録》卷二四《杭州净慈自得慧暉禪師》，於舉大士此偈後，説雲門大師語而稍異於前述《廣録》："諸人東來西來南來北來，各各騎一頭水牯牛來。然雖如是，千頭萬頭，衹要識取這一頭。"慧暉再總評曰："雲門尋常乾爆爆地錐札不入，到這里也解拖泥帶水！諸人衹今要見這一頭麽？"⑤《虚堂和尚語録》卷二《婺州雲黄山寶林禪寺語録》"大士生日上堂。'一自嵩頭陀道破之後，不出來，是好手，無端貧時思舊債，再揚家丑。

---

① 頁 337。
② 《大正新脩大藏經》 47/555b。
③ 《大正新脩大藏經》 48/219b。
④ 頁 31。
⑤ 《大正新脩大藏經》 51/632a。

要見大士麽?' 卓主（拄）杖：'空手把鋤頭，步行騎水牛。'"[1]嵩頭陀道破者，乃大士為彌勒應身的身份；舊債，即《録》記嵩頭陀所謂"我昔與汝於毗婆尸佛前發願度衆生"。是虚堂數百載後於大士道場説法，仍以第一頌為大士標識也。《大慧普覺禪師語録》卷四載，普覺亦將該頌與分身世界的補處菩薩聯繫起來："上堂。僧問：'空手把鋤頭、步行騎水牛時，如何?' 師云："鱔魚走入油瓮裏。' 進云：'祇如傅大士向魚行酒肆裏接人，未審和尚向什麽處接人?' 師云：'向一切處接人。' 進云：'未審接得幾個?' 師云：'祇爾一個漆桶不會。' 乃云：'空手把鋤頭，飯里有巴豆；步行騎水牛，蹴著脚指頭；人從橋上過，賺殺多少人；——橋流水不流，却較些子。若恁麽提得去，方信道：彌勒真彌勒，分身千百億，時時示時人，時人俱不識。' 折禪床，下坐。"[2] 按，"彌勒真彌勒" 諸語，據《宋高僧傳》卷二一《唐明州奉化縣契此傳》，乃布袋和尚之偈也。

《法身頌》第一傾明體、用關係，第二頌則直摹法身本體。但該頌雖則本於《老子》"有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母"[3]，却又是對道體的展開：本體在天地萬物之前既已存在，能化生萬物；萬象即便凋零，本體依然長駐。這與漢邊韶《老子銘》稱老子先天地而生、離合於混沌之氣、與三光為終始，與魏末阮嗣宗《大人先生傳》謂大人先生"乃與造化同體，天地並生，逍遥浮世，與道俱成，

---

① 《大正新脩大藏經》47/994b。
② 《大正新脩大藏經》47/827a。
③ 頁 14。

變化散聚，不常其形"[1]，旨趣何其一致！顯然，這並非正統的佛學，而是玄學化的禪學："無形本寂寥"、"能為萬象主"，以性空為本源，從性空而生成萬有，正呈現出"魏正始中，何晏王弼等，祖述《老》、《莊》，立論以為天地萬物皆以無為本"的精神[2]；而正統的萬法本性空寂的大乘般若學，直從自身的現實出發，離執而悟入空性、趣入佛道，却主張的是緣有（幻有）即性空、即事而真。

嘗試言之，僧肇《物不遷論》曾曰本體不遷，法身不壞，"是以如來功流萬世而常存，道通百劫而彌固"，固有取於老莊之學；但他同時又認為非本質不變而僅現象變，非由不動本體而生化各色變動的現象，因本體、萬象本不可截然劃分，"然而動、靜未始異，而惑者不同"[3]：肇公融會中、印義理，對佛法與老莊的差異還是比較明瞭的。而傅翕此頌以禪心而悟入，却不僅以《老》、《莊》文句表達出來，而且根本模糊了與玄學的界限，與第一頌的義旨亦有違舛。（參見印順《中國禪宗史》第三章第三節、第九章第一節）[4]

大士這首廣泛傳唱於民間、被視作最深徹的禪學的偈頌，亦為禪門人士特別是牛頭宗所承用。《祖堂集》卷四《丹霞和尚》，丹霞天然有《翫珠吟》曰："識得衣中寶，無明醉自惺，百骸俱潰散，一物鎮長靈。……有像先天地，測玄出杳冥，本剛非鍛煉，元净莫澄停。盤泊逾朝日，玲瓏暎（映）曉星。"[5] 丹霞嗣

---

① 《阮嗣宗集》。
② 《晉書》卷四《王衍傳》，册 4，頁 123b。
③ 《大正新脩大藏經》45/151c、a。
④ 頁 111 至 128、394 至 402。
⑤ 頁 27 下至 28 上。

石頭希遷（700～790），卒於長慶三年（823），春秋八十六（《釋氏疑年録》據《宋高僧傳》卷十一，定為長慶四年卒[①]）。他在九世紀前後所襲者，尚僅限於辭句而已。《宋高僧傳》卷十《唐天台山佛窟巖遺則傳》："(遺）則既傳（慧）忠之道，精觀久之，以為天地無物也，我無物也，雖無物未嘗無物也。此則聖人如影、百姓如夢，孰為死生哉！至人以是能獨照，'能為萬物主'，吾知之矣。""萬物主"與"萬象主"，其義一也。慧忠之道，敦煌寫本伯二〇七四號《絶觀論》作過更簡潔的概括："問曰：'云何為道本？云何為法用？'答曰：'虛空為道本，森羅為法用也。'"作為牛頭旗幟的"虛空為道本，森羅為法用"，由遺則推崇大士為"至人"、他本身又熟諳並整理過大士著述而觀，應係直接源於傅翕的禪學。而這種玄學化的禪學，明顯地有別於僧肇所倡，顯示了佛學的徹底中國化。龍牙圓暢言，"道是衆生體性。未有世界，早有此性；世界壞時，此性不滅"[②]，亦合於傅翕此頌意趣。

總之，從以上對第一頌第二頌的考察可以看出，禪學與玄學融為一體，早在南朝即已發軔，其後一直潺流不竭，且終究滲入了禪宗。

《南宋元明禪林僧寶傳》卷一五《湛然澄禪師》載："禪師湛然者……入天荒山，禮妙峰斬髮，擇最苦行行之。間聞傅大士《法身偈》，一切經義便能記持。"[③] 而曹山本寂為別於傅翕《法身頌》，嘗另作偈云："渠本不是我，我本不是渠，渠無我即死，

① 頁 140。
② 《宗鏡録》卷九八，《大正新脩大藏經》48/945c。
③ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第 10 套第 4 册。

我無渠即余。渠如我是佛，我如渠即驢，不食空王俸，何假雁傳書！我說橫身唱，君看背上毛，乍如謠《白雪》，猶恐是巴歌！"每句下並有小字加以說明[①]。雖則不認同大士所頌，雖則所頌已屬後來禪宗佛我一如的常談，倒也仍襲了二邊俱不立的精神。按，"渠本不是我，我本不是渠"句，係從本寂之師洞山良價偈"渠今正是我，我今不是渠"而來[②]，而良價該偈又源自藥山惟儼"渠不似我，我不似渠"之語[③]。至皓布裩，直斥第一頌僅頌得身邊事，頌不得法身向上事，又自頌言："昨夜雨霶亨，打倒葡萄棚。知事普請，行者人力，拄底拄，撐底撐，撐撐拄拄到天明，依舊可憐生。"[④] 則屬庸僧不領會大士本意矣！胤禛《御選語録》在卷二八《歷代禪師語録前集·曹山本寂禪師》中有本寂談《法身偈》的故實，卷三一《歷代禪師語録後集·善慧傅大士》又採録了梁武帝請講《金剛經》、大士披衲頂冠靸履朝見之事，選取了《法身頌》第一首。如果說，卷二五《〈歷代禪師前集〉序》，評第二頌"祇識得個昭昭靈靈耳"，尚有幾分入理；云第一頌"亦祇到得脱凡情執著見耳"，並謂整個《法身頌》屬於對"提綴初機，發人净信"其功甚小、"能令真正發心參學之人，中止化城"其過甚大的詩偈，却不但是這位自負"深明此事"(《御選語録》卷一《總序》)、"方之於古，騰實不後於人"(《御先語録》)卷三一《〈歷代禪師後集〉前序》的皇帝因薰染明清低劣禪風而胡說八道，亦且與他推崇僧肇深明禪宗宗旨（《御選語録》

---

① 《撫州曹山元證禪師語録》，《大正新脩大藏經》47/529c。
② 《祖堂集》卷五《雲巖和尚》，頁34上。
③ 《祖堂集》卷四《藥山和尚》，頁29上。
④ 《先覺宗乘》卷一《梁雙林善慧大士傅翕》。《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第21套第3册。

卷一《總序》）自相舛互捍格[1]。

三、識神、妙識，漸悟、頓悟

《法身頌》第二頌所明不遷不壞的法身，傅翕稱之曰“識神”，並謂：人身乃四大所成，“識神合體，遍在其中”；識神去身，形體即壞，識神却輪轉而不滅；寒熱苦蘂，悉是識神所知。（《録》卷二。參見本章第二節一）這尚屬漢代“精靈起滅，因報相尋”的成説，亦與第二頌“能為萬象主，不逐四時凋”契合。按，前已言及，識神一詞在後漢安世高譯的《陰持入經》中已然出現（再如他所出《阿難問事佛吉凶經》[2]、姚秦羅什所出《禪秘要法經》卷中等[3]），識者心識，神者神魂之謂也；傅翕不過沿用而已。

他又名法身曰“妙神”、“妙識”：“台教云，心如幻化，但有名字，名之為心”，“不可以有無思度故，名心為妙，非是待粗成妙，以絶待為妙。故傅大士稱為妙神，亦云妙識。妙神即是法身佛。若無妙神，誰受寂滅蘂!”（《宗鏡録》卷九[4]）則妙神亦知苦樂也。由於神乃心的別名，妙神、妙識實即微妙的心，故大士也呼為“真心”，“傅大士頌云：‘諸佛不許外求名，達本真心即為正。’”（《宗鏡録》卷三〇[5]）也呼為心、正心，“若心不生，即不動；若心不動，即為正也。”（《録》卷二）

大士的妙神説，從遺則闡釋大士著述的《無生義》中可得到

---

① 頁 594 上、下，頁 648 下，頁 521 上、下，頁 524 上、下，頁 647 下。
② 《大正新脩大藏經》 14/756b。
③ 《大正新脩大藏經》 15/258a。
④ 《大正新脩大藏經》 48/461b。
⑤ 《大正新脩大藏經》 48/593c。

更進一步的認識。“大師言：雖有妙神，神性不生，與如一體。譬如凌還是水，與水一體，水亦有凌性；若無凌性者，寒結，凌則不現。如中亦有妙神，性同如，清净則現，不净不復可現。”“大師引經曰，女身色相無在無不在。”(《宗鏡録》卷八妙神與如(空）一體[①]，清净始現，實際即上舉形體壞而識神（妙神）不滅、識神有知觀點的發展也。“《無生義》云，若無有妙神一向空寂者，則不應有佛出世説法度人。故知本地有妙神，不空不斷。乃至師子吼言，佛性者，名第一義空，第一義空名為智慧，智樂慧即是妙神。”(《宗鏡録》卷四[②]) 則更將妙神與智慧聯繫起來矣。當然，佛性雖即第一義空，妙神地是實實在在的：“故《無生義》云，經云持心猶如虚空者，非是斷空，爾時猶有妙神，即有妙識思慮。問曰，經言持心猶如虚空，那更有妙神在？答曰，經道持心如虚空者，衹是持心令不生故；言如虚空，非即是空，經言如虚空也。經言，若識在二法，則有喜悦；若識在無二實際法中，則無喜悦。實際即是法性，空識即是妙神，故知實際中含有妙神也。《華嚴經·性起品》作十種譬喻，明法身佛有心。”進而並以傅姓為喻曰：“乃至如師主姓傅，傅姓身内覓不得，身外覓不得，中間覓不得，當知傅姓是空。而非是斷空之空，以傅姓中含有諸男女。故言性空異於虚空，佛性是空，諸佛法身不空。”(《宗鏡録》卷八[③]) 佛性空而法身佛（妙神）不空，可見大士深洞真空之理。傳説為僧肇所造的《寶藏論》，將玄學與禪學結合起來，其中的一段可作為大士《法身頌》第二頌及其妙神説的注

① 《大正新脩大藏經》48/459c。
② 《大正新脩大藏經》48/650a。
③ 同注①。

脚："《寶藏論》云，其為也形，其寂也冥，本净非瑩，法爾天成。光超日月，德越太清，萬物無作，一切無名。轉變天地，自在縱横，恒沙而用，混沌而成。誰聞不喜？誰聞不驚？如何以無價之寶，隱於陰入之坑？是以體之即妙即神，顯無價之寶；迷之成粗成昧，墮陰入之坑。"（《宗鏡録》卷九[①]）

嘗試言之，神明、識神之説自漢代産生伊始，即一直為佛教界所稟承而成為主流，如東晉慧遠《沙門不敬王者論》之五即專論"形盡神不滅"[②]，元魏魏收《魏書》卷一一四《釋老志》即總括釋教的指要曰，"凡其經旨，大抵言生生之類，皆因行業而起，有過去、當今、未來，歷三世，識神常不滅。凡為善惡，必有報應。漸積勝業，陶冶粗鄙，經無數形澡練，神明乃至無生，而得佛道。"[③] 即便在義學極為隆盛的南朝，這種與正統佛教教義乖悟的觀點，也是普為奉承的：宗炳嘗著《明佛論》（一名《神不滅論》[④]，鄭道子亦述《神不滅論》[⑤]；蕭琛《難范縝神滅論》、曹思文《難范中書神滅論》並視神滅為異端；梁武帝《立神明成佛義記》謂成佛的原因、根據、主體皆為神明[⑥]，更以御駕的身份使這種觀點上昇為官方尊祖敬親的理論。在此潮流下，傅翕力持識神、妙神説是很自然的。衹是如上所析，大士並非單純的照搬拷貝：不僅其所用名詞已然通俗化玄學化，染上了在家居士的色調，而且在内容上也既發展了中土傳統的神不滅論，又

① 《大正新脩大藏經》48/461c。
② 《弘明集》卷五。
③ 册8，頁3026。
④ 《弘明集》卷二。
⑤ 《弘明集》卷五。
⑥ 《弘明集》卷九。

與印度佛教不講靈魂、不談靈魂長存的成佛理論相左；其清净則妙神現的因素又與四卷《楞伽經》的净心説暗合，成為與牛頭一系的契合點。

形盡而神不滅，似乎在中唐仍不乏稟持者，且多屬南方禪僧。如《景德録》卷二八《諸方廣語·南陽慧忠國師語》載，南方禪客答慧忠（? ~775）南方知識“如何示人”之問曰：“彼方知識直下示學人，即心是佛。佛是覺義，汝今悉具見聞覺知之性。此性善能揚眉瞬目，去來運用，遍於身中，挃頭頭知，挃脚脚知，故名正遍知。離此之外，更無别佛。此身即有生滅，心性無始以來未曾生滅。身生滅者，如龍换骨，如蛇脱皮，人出故宅，即身是無常，其性常也。南方所説，大約如此。”[1] 豈不全同漢代以來即存在的、傅翕亦倡的識神之説？故而慧忠斥言：“若然者，與彼先尼外道無有差别。彼云我此身中有一神性，此性能知痛癢；身壞之時，神則出去，如舍被燒，舍主出去，舍即無常，舍主常矣。審如此者，邪正莫辨，孰為是乎！吾比游方，多見此色，近尤盛矣。”[2] 故慧忠自謂：“我此間佛性全不生滅，彼南方佛性半生滅，半不生滅。”[3]（參見杜繼文《中國禪宗史》第四章第一節[4]）

大士教人，以坐禪繫念數息為初門，漸除一切諸行，先須自身心會實相、證寂無為而得道，然後，方修四等六度，廣濟群生取證成佛；進而達到不求不得、不縛不脱的境地。這種講求次第

---

① 頁 571 上 & 下。
② 頁 571 下。
③ 《祖堂集》卷三《慧忠國師》，頁 22 上。
④ 頁 212 至 215。

修證的禪法，顯屬漸悟。究其原由，蓋即他答弟子“何不二法即真而須方便”之問而説的：“衆生習氣剛强，深愛諸有，不可卒除。要須方便稍遣攀緣，緣累既盡，乃方悟道，理會無上即真不二。是諸佛菩薩大悲憐愍，開方便法門。”（《録》卷二）就大士自己而言，雖則嵩頭陀早已發露其前因，他却仍修禪松山七年，方始得首楞嚴三昧和無漏智，可見亦非立地成佛、頓爾滅盡緣累。

傅翕嘗自述得道經過，非常生動地勾勒出這樣一幅圖景：“又言，我初入山修道時，常自思惟，諸佛世尊並以何道能度衆生？今我學何法當得此道？我資用多乏，肆力耕鋤，瞑（暝）還山中，竟夜思惟度衆生法，心未明了。因發聲慟哭，雨淚交流，念三塗地獄之苦。彌日累夕，乃豁然開悟，自識我來處，方知諸佛不除地獄，深有所以。”（《録》卷二）顯然，修雖漸修，悟却在一刹那也。而他所謂悟者，蓋即妙神於清浄時顯現如之性也。

值得注意者，大士並未否定頓悟成佛。大同元年（535）九月二日，遣傅暀再次奉書於梁武帝，書中有言：“今有如意寶珠，清浄解脱照徹十方，光色微妙難可思議，欲施人主。若能受者，疾至菩提。”如意寶珠，此指心珠，即於清浄時方始顯現真如之性的妙神，非出自龍王或摩竭大魚腦中或金翅鳥肉心所成之Cintāmaṇi[①]，傅翕認為妙神明昧隨機，體之即悟，疾登覺位，蓋受大乘精神的薰染，因頓悟説大乘經典早已有之，如《法華經》卷四《提婆達多品》即曰：“爾時龍女有一寶珠，價直三千大千世界，持以上佛。佛即受之。龍女謂智識菩薩尊者舍利弗言：

---

① 《大智度論》卷三五、五九，《大正新脩大藏經》25/316b，478a至479b。

‘我獻寶珠，世尊納受，是事疾不?’答言：‘甚疾。’女言：‘以汝神力觀我成佛，復速於此。’”①

① 《大正新脩大藏經》9/35c。

第十一章　定慧雙修和三教融合的先驅

第一節　以三論爲底蘊的般若空觀

一、兼通衆經，依義為鵠

南朝本重義學。由於譯出經典既多，譯人又有傳授，故而特盛講習經論，僧人以講經著名者甚夥。宋京師龍光寺竺道生年尚志學時，已登講座，“雖宿望學僧，當世名士，皆慮挫詞窮，莫敢酬抗”，後於廬山精舍更窮理盡妙，令觀聽之衆莫不悟悦，終標天真之目；何園寺釋慧亮與其師東阿靖公風軌相繼，少即有小師之清譽，太始之初莊嚴寺大集時，奉敕與釋曇斌遞為法主，當時宗匠無與爭競[①]；齊荆州竹林寺釋僧慧不煩都講，“文句辯析，宣暢如流”，為南陽宗炳嘆為“西夏法輪不絶，其在慧公乎!”；京師中興寺釋僧印，稟味鑽研，獨表新異，“雖學涉衆典，而偏

① 《高僧傳》卷七。

以《法華》著名"，講之竟至於二百五十遍①；梁荊州釋慧球年三十二還荊土後，專當法匠，"講集相繼，學侶成群"，不僅荊楚之間終古稱最，且使西夏義僧得與京邑抗衡；剡縣法華臺寺釋曇斐，綜達方等深經，披覽《老》、《莊》、儒、《墨》，席上之風見重當代，被敕為十城僧主②；……這種情形的出現，蓋亦與當時的觀念有關：至理雖則無言，但"蠢蠢之徒，非教孰啟"，滯教者、存形者又不達知月廢指、得兔忘蹄之義，故而須法師《為人廣說，示教利喜"③。流風所及，連誦經也被認為"沈吟反復，惠利難思"，"此焉實德，雖與較之"④；轉讀、歌贊也可以"超暢微言，怡養神性"⑤；唱導亦能以宣唱法理而開導衆心，"賞悟適時，拔邪立信"⑥：並是莫大功德焉。

傅翕善於講說，載籍所紀，甚為明晰。出家之前，大士已以善和鄉里紛諍而著稱。習定成後，論辯之才更是在弘化中日臻成熟：初還鄉黨，濟度鄉親，"濟濟行法，詵詵談講，德秀臧丈，風高廣成"（碑銘）；上武帝之書，條理清楚，言辭鏗鏘，字字發散出凌雲傲氣；棲居下定林寺，應付京洛名僧問慧咨禪；與武帝亟論經典後，復預其講集，於壽光殿講論玄賾，"言無重頌，句備伽陀；音會宮商，義兼華藻。豈惟寶秋獻蓋，文成七言，釋子彈琴，歌為千偈而已！"（碑文）對大士的稱雄建康，徐陵作了極好的概括："來儀上國，抗體承明，妙辨無相，深言不生。撞鐘

① 《高僧傳》卷八。
② 同注①。
③ 《高僧傳》卷八《義解·論》。
④ 《高僧傳》卷十二《誦經·讚》。
⑤ 《高僧傳》卷十三《經師·論》。
⑥ 《高僧傳》卷十三《唱導·論》。

比説，擊鼓慚英，樂論天口，誰其與京!"（碑銘）而《録》卷一的化蹟、偈頌，卷二的機緣語句以及卷三的詩作，亦處處顯示了大士"安禪合掌，説偈論經，滴海未盡其書，懸河不窮其義"（碑文）的超人口才。

講説盛行，務期兼通衆經方可敷衍詰難，故而南朝僧侶雖罕創新説，倒也多眼界開闊，非如井蛙而囿於一經一論。徐陵曰，傅翕"前後講《維摩》、《思益經》等"；大士自叙因緣既稱補處菩薩分身世界，則他當諗曉《彌勒下生經》等彌勒釋籍；"復造五時經典，千有餘卷"，不會不有所綜習；與蕭衍亟論經典、講論玄賾，自應諳熟大乘方等；梁武自開講《三慧般若經》，大士對揚天扆，又必詳悉是經；答憲司譏問曰："法地若動，則一切不安"，是化用《金剛經》義旨（碑文）（參見中編第八章）。再據《録》卷一，大士除倡言已乃彌勒應身外，尚謂得首楞嚴定，可見其通解《首楞嚴經》；與武帝共論真諦，有"又觀一乘，入一切乘；觀一切乘，還入一乘。又觀修行，無量道品，普濟群生，而不取我"諸語，是乃受《法華經》、《華嚴經》影響；躬寫經律之後，大同十年（544）又以佛像經文委諸善衆，見出碑文"小學之年，不游黌舍，大成之德，自通墳典"之不誣；天嘉五年（564）二月八日，轉《法華經》二十一遍（前此，誓欲燒身為燈，亦顯露出大士洞曉該經)；二月十日，轉《涅槃經》一部。《録》卷二言，大士以繫念數息為入道初門，表明他定然詳悉《安般守意經》；卷三的《四相詩》、《五章詞》、《率題二章》等，又標志著大士該貫其他禪籍矣。從以上的分析可以看出，傅翕所覽釋典為頗為廣博，大乘、小乘不拘，有宗、空宗並取，包括了中觀（三論)、法華、禪學等諸種學系。當然了，這除與他以居

士身份行道有關外，更是南朝特別是梁陳兩代佛教風氣的體現："頃《泥洹》、《法華》，雖或時講，《維摩》、《勝鬘》，頗参余席"①。

"大士凡所有著述，不以文字為意，但契微妙至真之理，冀學者因此得識菩提之門耳。其所為衆生說法，亦不過數句，所聽者各隨性分得解也。"（《録》卷二）其原由，蓋在於認識到"罷世還本源，離有絶名相"（《率題二章》之一）、"真如四句絶，百非寧復煎"（《五章詞》之四），至理本即離於言說。傅翕第一次進京期間，諸王公送嚫請大衆誦經，唯大士嘿然，謂"語、默皆佛事也"，頗類於净名杜口方丈、釋迦緘默雙樹；昭明太子遣人問"何不論議"，大士對曰："當知所說非長非短、非廣非狹、非有邊非無邊，如如正理，夫復何言！"（《録》卷一）——雖然這則記載涉及早已逝去的蕭統（501～531），有悖於史實，但它依舊反映的是傅翕的觀點。原因有三：其一，因為《録》卷二尚言，大士在世日常與弟子說無為大道諸法因緣，可知他素來即反對物泥於經教："'無為大道者，離於言說。''何謂離言說？''說者無示，聽者無聞，學者為（"無"之形誤）得。''何謂說無示、聽無聞、學無得？'答曰：'說者無方故無示，聽者無受故無聞，學者無取故無得。''何以故爾？''法無色，離形相故；法無受，離取捨故；法無行，離足蹟故；法無名字，離分別故。'"正從說者、聽者、學者三個方面精辟地明瞭了無為大道無示、無聞、無得的實質。其二，大同五年（539）第二次進京時，梁武帝答其所上狀"帝豈有心而欲辨，大士豈有義而欲論耶"曰："有心與

① 《出三藏記集》卷十一，《大正新脩大藏經》55/78b。

無心，俱入於實相，實相離言說，無辨亦無論。”則梁時朝野實已殊不以事數為意矣。其三，不僅梁武帝，整個南朝佛學界也早已由格義變為會通，寄言出意、得意忘象，一棄漢代之風，傅翕曰“如如正理，夫復何言”不足為奇。如慧皎即於《高僧傳·義解》載録了大量依義不依言教的高僧，並進而歸納道：“夫至理無言，玄致幽寂。幽寂故心行處斷，無言故言語路絶。言語路絶，則有言傷其旨；心行處斷，則作意失其真……將知理致幽寂，故為無言。”[1]

嘗試言之，漢魏的名理之學，源於品評人物；而從名學，更衍生出了玄學家們的言意之辨。自王弼（226～249）首倡得意忘言之説以後（“得意忘言”一詞，源於《莊子》），忘言忘象遂成為玄學家們的首要方法，被廣泛用於經籍之解釋、玄學家們學説之創立、會通儒道二家之學以及名士的立身行事等方面（參見湯用彤《言意之辨》[2]）。而原本作為玄學支流的佛學，為依附契合於中士得意忘言之旨，遂注重於傳譯南印度虚宗所持的、亦倡依義不依言教的般若之學。如支道林（314～366）即不留心文句，南方傾倒[3]；釋道安（314～385）亦於北方力斥格義[4]。後經鳩摩羅什（344～413）及其弟子，特别是言“善不受報，頓悟成佛”的竺道生（355～434）[5] 的努力，鄙薄滯文之徒、以無分别智和無所得心而悟入實相之風更大扇江左，掃蕩了自漢末以來的小乘數學。依義不依語這一佛法的通義，在南中國佛教中竟有了

① 《高僧傳》卷八《義解·論》。
② 見《湯用彤學術論文集》，頁 214 至 232。
③ 《高僧傳》卷四。
④ 《高僧傳》卷五。
⑤ 《高僧傳》卷七。

寫意、通一切經法而不著、不拘章句這不同的三類（參見印順《中國禪宗史》第三章第一節[①]）。“傅大士頌云：‘諸佛不許外求名，達本真心即為正。’”（《宗鏡録》卷三〇[②]）傅翕通達衆經而又不以文字語言為意，自是稟承南中國佛學界這股絕慮忘言的思潮了。

須措意者，大士一生處處説偈論經，並非與空宗不尚講説之旨違戾，而是禪者的“言滿天下，意非建立；玄籍遐覽，未始經心”也[③]。

二、照寂並舉，藉禪悟理

通向涅槃之道諦包括戒、定、慧，而對禪、智間的關係，歷來却有數種看法：或認為禪僅為初級，智方最終通向涅槃，“禪法者，向道之初門，泥洹之津徑也”（《出三藏記集》卷九僧叡法師《關中出禪經序》[④]），“定水既澄，慧門宜敞”[⑤]；或曰禪定極詣，忘言絶慮，有無並廢，證“絶成虧”、“遺合散”之法身，已為至道，何需智慧（《出三藏記集》卷七弘充《〈新出首楞嚴經〉序》[⑥]），“行慈（兹）定者……冥如死灰……蕭然與太虚齊量，恬然與造化俱游”（道安《人本欲生經注》[⑦]），“禪也者……故能無法不緣，無境不察”[⑧]；或謂倘具上智，自亦不須禪法，“苟厝

① 頁 91 至 95。
② 《大正新脩大藏經》 18/593c。
③ 《續高僧傳》卷十六《齊鄴中釋僧可傳》。
④ 《大正新脩大藏經》 55/65a。
⑤ 《續高僧傳》卷十六《陳鍾山開善寺釋智遠傳》。
⑥ 《大正新脩大藏經》 55/49a。
⑦ 《大正新脩大藏經》 33/9a。
⑧ 《高僧傳》卷十一《習禪·論》。

心領要、觸有悟理者，則不假外以靜內，不因禪而成慧，故曰阿惟越致，不隨四禪也”（謝敷《安般守意經序》[1]）；或言禪智互依，寂照相濟，“因定發慧，此旨不虛”[2]，“禪非智無以窮其寂，智非禪無以深其照。則禪智之要，照寂之謂。其相濟也，照不離寂，寂不離照，感則俱游，應必同趣。”（《出三藏記集》卷九釋慧遠《廬山出修行方便禪經統序》[3]）。

本編第十章已然言及，傅翕極重禪法，其所修持及教授者，既包括了入道初門的坐禪繫念數息、四空定八解脱，也牢籠了三昧的究極首楞嚴定。本編第十章亦已言及，大士的禪法中，滲透了大乘虚宗的精神，與般若空觀水乳交融；其所謂的大乘，“迴向三菩提，不證三菩提”，“非世間非不世間”，的屬獨具居士風彩的般若觀念。顯然，“不須痴，痴被無明六賊欺，惡業自身心所造，愚迷披却畜生皮”（《貪瞋痴》之三），大士除痴之法除禪定外，尚有般若智慧。細而考之。大士被王烋放歸後，即自稱“我得無漏智”，已臻住十地菩薩之位矣（《小録》、《録》卷一）；“我初悟道時，得少分宿命智通”（《録》卷二）。正是由於他被普遍認為具備無師之智，深洞大乘義旨，導致了僧侶信衆的紛紛投依：“（慧集）聞有東陽大士深解大乘，遂夜行往雙林”（《録》卷四《慧集法師》），至，“大士為説無上菩提，慧集願為弟子’（《録》卷一）；頭陀寺穩法師亦謂慧和，“東陽傅大士自然智慧，深解大乘，可依為師範”（《録》卷四《慧和法師》）。上武帝書所條上善，“以虛懷為本，不著為宗，妄想為因，涅槃為果”，更見

---

① 《出三藏記集》卷六·《大正新脩大藏經》15/44b。
② 《續高僧傳》卷十七《隋南岳衡山釋慧思傳》。
③ 《大正新脩大藏經》55/65b。

出大士對般若的推崇。他普愍衆生而廣行菩薩行，六度並以般若為最高境地，“勸君一，專心常念波羅密，勤修六度向菩提，五濁三塗自然出。”（《十勸》之一）比如，一沙門聞大士修菩薩行，來乞香爐，大士却曰：“捨與不捨悉非菩薩，”“得如本有，失如本無”（《録》卷一），體現了“般若無所知，無所見”（《肇論·般若無知論》引《道行般若經》①）之意。比如，大士極重戒律，認為受戒之後必須持之，應外行齊整與內心斷惡並舉（《録》卷二）；然階梯斷除五痛五燒之因，僅就鈍根而言，若屬上器者，直從性明，“如傅大士云，‘持律本為制生心，我今無心過戒律。’”（《宗鏡録》卷二一②）“雖行智慧，而不畢竟住於空解”（《録》卷二，非般若大智而何！

大士嘗曰，倘制心一處，斷除諸行攀緣，使心虛寂，即能冥會實相而得解脱（《録》卷二。參見本編第十章第二節）。可見他認為，洗心靜亂使之究竟無染，非僅初階，而是可以窮神反本、悟理得樂的。但他又以為，遠離六十諸行旃陀羅，制心一處，智者同樣也能做到，“智者應須觀察審諦思惟，使心不外不內亦不中間，猶如虛空無所依止，即得解脱生死之苦，證真涅槃常樂”（《録》卷二。按，“使心不外不內亦不中間”云云，乃襲《維摩詰經·弟子品》也）；又以為研慮亦可上昇梵天，“唯願趣真道，研慮蕩衆緣，累盡超妙國，逍遥無畏天”（《率題六章》之六《勸同趣至真解因緣縛》）；又以為修空不僅可以離棄欲有、色有、無色有三界生死，且可啟發衆生智慧，“修空截三有，精進作醫王，

① 《大正新脩大藏經》45/152a。
② 《大正新脩大藏經》48/530b。

共弘調御法，甘雨注無方。澤潤群生等，彗解悉芬芳，普會三菩室，齊證真如房。”（《勸喻詩三首》之三）

應該說，大士對禪智的看法既承襲融匯了前人的觀點，又有自己的發明；他確主張藉禪、智並能悟理，寂照亦可互濟。——碑文言京洛名僧向大士“問慧諮禪”，碑銘謂大士“慧炬常照，慈燈斯朗”，亦可證也。

定慧雙修，為南朝佛學界的一股新思潮。龍樹《中論》、《十二門論》、提婆《百論》由羅什譯出後，師徒相傳，弟子中以僧肇最得其實。然宋齊兩代罕有傳者（參見周顒《成實論抄序》[①]；梁武帝《注解大品經序》[②]），其興端由攝山諸師：僧朗始以《三論》命家，再經僧詮而傳諸法朗，遂大昌盛，由山澤而履京邑。羅什及諸弟子所弘僅龍樹中觀學派的學説而已，而攝山本為“四禪之境”，“名僧宴息，勝侶薰修”，僧人多屬八定之侶[③]，故而講《三論》者並重禪定：僧朗之師法度即在“備綜衆經”之外，因常願生安養“故遍講《無量壽經》，積有遍數”[④]；僧朗既為江總碑文所贊，亦當承師而習定，且安澄明謂，停止觀寺，行道坐禪，於棲霞寺坐禪行道；僧詮稟從師教，“玄旨所明，惟存中觀”，“而頓蹟幽林，禪味相得”；四友及詮公化往後，“禪門宏敞，慧聲遐討，皆莫高於朗焉。然辯公（智辯）勝業清明，定慧雙舉，故其講唱兼存禪衆，仰亦詮公之篤厲也”[⑤]。——四友中最高之“得意（慧）布”，“常樂坐禪，遠離囂擾”，游北鄴時，

① 《出三藏記集》卷十一，《大正新脩大藏經》55/78a & b。
② 《大正新脩大藏經》55/53b至54c。
③ 江總《棲霞寺碑》。
④ 《高僧傳》卷八。
⑤ 《續高僧傳》卷七《陳楊（揚）都興皇寺釋法朗傳》。

更涉未聞於禪宗二祖慧可，又嘗與邈禪師等論文[①]；"四句（法）朗"曾就大明寺寶誌禪師受諸禪法，從僧朗後，更弘大乘[②]。可見在南朝末葉，攝山諸僧實奉禪智雙運為家風。

另外，天台二祖、北齊慧文"聚徒數百，衆法清肅，道俗高尚"，原只修定；其弟子慧思以"大小乘中定慧等法，敷揚引喻，用攝自他"而遭怨嫉鴆毒，不得已移居江南，更受南方風氣浸染，始將寂照結合起來，誨衆理味，講經明幽，"自陳世心學莫不歸宗，大乘經論鎮長講悟"，"定慧雙開，晝談理義，夜便思擇"[③]；智顗從慧思修行《法華》三味，徐陵、毛喜等"明時貴望，學統釋儒"者又從顗"並稟禪慧，俱傳香法"[④]：是天台一系從慧思伊始，亦已禪慧內融矣。值留心者，天台觀行本尊《大品》，故而容易與江南般若學派理味相契而受其影響。"得意布"嘗造慧思，"與論大義連徹日夜，不覺食息，理致彌密，言勢不止"，為坐中千餘人同聲嘆悅[⑤]；慧思又與慧命友善，命"詞采高掞"過於慧思[⑥]，命乃邈禪師弟子：則慧思不僅精於中觀，亦且早與攝山有關涉矣。智顗至金陵，"長干寺大德智辯延入宋熙"寺[⑦]，智辯為攝山僧詮四友之一的"領悟辯"；智鍇在揚州興皇寺聽法朗講《三論》，"善受玄文，有名當日。"又遇"天台顗公修習禪法，特有念力，顗嘆重之"[⑧]：智顗亦與攝山藕連相牽。

① 《續高僧傳》卷七慧布傳。
② 《續高僧傳》卷七法朗傳。
③ 《續高僧傳》卷十七《隋南岳衡山釋慧思傳》。
④ 《續高僧傳》卷十七《隋國師智者天台山國清寺釋智顗傳》。
⑤ 同注①。
⑥ 《續高僧傳》卷十七《周河陽僊城山善光寺釋慧命傳》。
⑦ 《續高僧傳》卷十七智顗傳。
⑧ 《續高僧傳》卷十七《隋九江廬山大林寺釋智鍇傳》。

故而天台梁陳之時大盛於江南，有藉於三論宗的影響，其主持定慧雙修蓋亦與攝山有關聯焉。

傅翕與攝山諸師之間雖無確切的踪蹟可覓，更不可能相涉於天台三祖四祖（參見中編第七章），然其禪智並弘亦當受三論流風的薰染，此由《法身頌》第一頌有取於僧肇學説即可知也。僻處雙林的大士，迴別於南朝偏尚義理之風而力持寂照相濟，與攝山、天台不謀而合，信屬定慧雙修的先驅，宜乎台宗人士引以為同儔也。

三、傅翕的般若觀

大士所崇的達到涅槃彼岸之智慧，乃智境不異、契於如如理體的不思議如如智。“東陽大士云：‘一是本性如，二是滅結如。智不異境，故曰如如法；境不異智，故曰如如智。’”（宋沙門知禮述《金光明經文句記》卷四上[①]）而由禪、智所悟真理，大士稱之為“説者無方故無示，聽者無受故無聞，學者無取故無得”的無為大道（《録》卷二）。此無為大道，或源於《維摩詰所説經·弟子品》“夫説法者無説無示，其聽法者無聞無得”[②]；又並非傅翕獨創，實乃梁代佛教界之一思想爾，因宗密《圓覺經大疏鈔》卷二之下即曰：“誌公云，無為大道快樂，衆生不解修錯，不逢出世明師，未服大乘法樂。”[③] 大士所倡的無為真一之道，就是無漏之道。“何謂無漏？斷絶攀緣，究竟無染，上不為結使所牽、漏落三界流轉生死，下不為結使所牽、漏落三塗地獄受諸

① 《大正新脩大藏經》39/128b。
② 《大正新脩大藏經》14/540b。
③ 《大日本續藏經》第壹輯第壹編第87套第4册。

苦惱，故言無漏。無漏之道，即寂定無為，歸然常住。何謂為常？雖復俗去時移，常存不異。”此常住之道，就是聖道，“何謂聖道？聖者，正也。”（《録》卷二）

此無為大道、無漏之道、聖道，一般名之曰真諦，大士用“息而不滅”四字予以概括。梁武帝認為，“若息而不滅，此則有色，故鈍”；大士駁言，“一切諸法不有不無”，且進而論道，“一切色像莫不歸空，百川不過於大海，萬法不出於真如。如來於三界九十六道中，獨超其最，普視衆生有若自身，有若赤子。天下非道法不安，非理不樂。”（《録》卷一）色像歸空曰如、曰諸法實相、曰真諦，不有不無乃不二中道，如來普愍衆生本大乘的旨，而天下安樂所需之道之理，亦屬貫穿著大慈悲精神的正道。

大士又作偈以答息而不滅義，略有四層意思：其一，真諦倘息而滅，見苦斷集，不能破除我、我所，尚有分别，故而無諸佛菩薩的廣大悲心，却存放逸之行，隨緣而起，終不趣涅槃。“若趣涅槃，障於悉達，為有相人。”其二，若息而不滅，“但息攀緣，不息本無”；本無不生，故無滅，故而非世間非不世間，方名為大慈悲。“乃無我所，亦無彼我，遍一切色，而無色性。名不放逸，何不放逸！”其三，以大慈悲心，視衆生若赤子若自身，令離三世有，利安之而共同解脱。其四，萬法齊融，“又觀一乘，入一切乘；觀一切乘，還入一乘。又觀修行，無量道品，普濟群生，而不取我。不縛不脱，盡於未來，乃名精進。”此乃源於《法華經·方便品》“十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便説”的、為三論學派所持的三乘同歸一乘之説①。

---

① 《大正新脩大藏經》9/8a。

總之，一般認為俗諦明世間非無，真諦言非有，傅翕論講真諦為息而不滅，却包含了非有非無兩個方面，的為中道。大士所倡無為大道的具體施行，就是充溢著無相無度無生無得及妙有真空精神的六度摩訶般若波羅蜜和四等四無量。(參見本編第九章第三節)。

與其無為大道思想和三乘觀一樣，傅翕的其他化語亦在處融鑄了三論一系的魂魄。他嘗答王公貴人“何不正坐”之問曰：“正人無正性，側不無側心”(《録》卷一。參見《汾陽無德禪師語録》卷中[①])，這不僅是其“雖行禪定而不畢竟住於無動”(《録》卷二)的説明，且與“傅大士云：‘欲學諸三昧，是動非在禪，心隨境界流，云何名為定！’[②] 深相契合。(《龐居士語録》卷下亦曰：“端坐求如法，如法轉相違，抛法無心取，始自却來歸。無求出三界，有念賊則成，痴求佛覓解，脱不丈夫兒！”“心如即是坐，境如即是禪，如如都不動，大道無中道。若能如是達，所謂火中蓮。”)[③] 大士對宴坐的看法中，法性宗影響最顯豁者乃《五章詞》：“通達無彼我，真如一不二”(之二)；“觀法空不空，無起無生滅，體一真如同”(之三)；“觀法緣無緣，真如四句絶，百非寧復煎”(之四)；“歸依無新故，不實亦不虚”(之五)。大士更有明真俗二諦不一不異的《二諦頌》為三論宗的集大成者吉藏所徵援，顯示出他洵然與三論學説密不可分：“二諦並非雙，恒乖未曾名，沈浮隨不隨，飄颻泊無泊。”分：“二諦並

① 《大正新脩大藏經》47/616c。

② 《續傳燈録》卷二八《臨安府靈隱瞎堂遠禪師》，《大正新脩大藏經》51/664b。

③ 頁148上、下；頁150上。

非雙，恒乘未曾各，沈浮隨不隨，飄颻泊無泊。”（《中觀論疏》卷二[1]）該頌，《録》謂乃“為東卿（鄉）侯率題二章，略說理要云”，本兩首，言辭亦稍異於吉藏所引，唯義旨則無二致：“脫中如不如，縛中穆如相，乃會三菩提，如如等無上。”“法相並非雙，恒乖未曾名，沈浮隨不隨，搖漾泊無泊。”《録》卷一載，大士天嘉四年（563）正月十二日奉設法會，其所說偈不僅主張群生“得修無為八正道”，更言“齊超不二涅槃常”，連中道都否定了，的係三論宗不著一切的學風：“家師朗和上，每登高座誨彼門人，常云，“言以不住為端，心以無得為主。”“令心無所著。所以然者，以著是累根，衆苦之本，以執著故。”“有所得人，未學佛法，從無始來任運於法而起著心，今聞佛法更復起著，是為著上而復生著。著心堅固，苦根轉深，無由解脫。”（吉藏《勝鬘寶窟》卷上本[2]）心無所著，大士亦嘗言及，即本節乙所述智者“使心不外不內亦不中間”也，即《録》卷二所載修理正之“心不在內，亦不在外，不在中間”也（詳下）。

從以上的分析可以看出，大士的般若觀實以三論為其核心。即便是他素持的“無生”思想吧，實與八不中道之一的不生不滅氣息相通（參見中編第七章）；即便是本節甲道及的他善講《維摩詰經》吧，而該經正屬三論學系；即便是其《法身頌》吧，明體用相即之旨，正道出了《肇論》的精髓。本節乙亦已表明，大士倡定慧雙舉，頗與攝山諸師暗合。而其在行化中“樂論天口，誰其與京”（碑銘），雖同於僧詮“此法精妙，識者能行，無使出

① 《大正新脩大藏經》42/26a。
② 《大正新脩大藏經》37/5c。

房，輒有開示”[①]、慧布“乃縱心講席，備見宗領，周覽文義，並具胸襟”[②]，却更應視作南朝特盛講習經論之風的薰染和禪者的獨特性格。(參見本節一）松崎清浩《傅大士の思想》、《傅大士における禪觀思想の考察》以屬於遺則偽託的《行路難二十篇並序》、《行路易十五首》等為據，認為傅翕披上的三論系的色澤中尚有“無心”的觀念，未妥。

由於傅翕嘗博涉釋籍和其自身廣泛融匯的素質，他的般若觀尚包納了其他的内容。

首先，大士論理說禪，一方面體現了般若性空的菁華，如謂智者觀察審諦思惟自可使心究竟無染，如使用否定方法破除執著、言無為大道“說者無示，聽者無聞，學者為（無）得”，如稱般若雖為鈍根所用、本須方便（《録》卷二）；另一方面却調和了世間和出世間的對立，從别的角度肯定了世俗世界的真實性，從而為堅持世俗生活的居士佛教提供了理論根據，明顯地具有居士佛教的色彩（參見本編第九章，第十章第三節一對大乘的論述）。

其次，大士對“道”的詮釋，具體到了學道之人的日常準則，有着極强的實踐性，非南朝一般僧侶流於玄談可比。其所謂“夫聖道者，正也”，包括了理正、世正兩層内容，學道者並須修習：“理正者，心不在内，亦不在外，不在中間，一心澄寂猶如虚空。若生心貪世間非理之味，復何為正乎！”此即修持般若大智也。澄寂之心，謂清净始現之妙神也，即“傅大士頌云：‘諸

① 《續高僧傳》卷七法朗傳。
② 《續高僧傳》卷七慧布傳。

佛不許外求名，達本真心即為正'"（《宗鏡録》卷三〇[①]）的境界也。"世正者，在貴不凌賤，在富不凌貧，在智不凌愚，在强不凌弱。是故非正不言，非道不行。欲損佗利己，復何為正耶!"可見，無論是理正的不貪俗世非理之樂，還是世正的禁止損他利己，都包含了對志道者的行為繩墨，稱之為"聖道"、"正道"，不亦宜乎！當然，習正道而使心寂定無為，也就是禪定之果，智、禪在這點上是不二的："若論正，即是不動；若論不動，即是定；若論定，即是調直。"由調直可推到僧："若論調直，即是平；若論平，即是和；若論和，即是僧。"而僧須和，包括了三個方面，亦屬於對僧的具體要求也："僧者復有三義，一者意業無所作，二者口業無所作，三者身業無所作。名之為僧，亦名法師。"法師所明所行，又復歸於般若："法師者復有三義，一者履踐如如、體一無相，二能弘宣正典、曉真不二，三能善巧方便、化彼群生同歸一源，名為法師。"（《録》卷二）

再者，傅翕承梁陳般若重興之風而以之為宗，其般若空觀汲取了竺道生的感應有緣説。《高僧傳》卷七《竺道生》，"（道生）乃言善不受報，頓悟成佛。又著《二諦論》、《佛性當有論》、《法身無色論》、《佛無净土論》、《應有緣論》等，籠罩舊説，妙有淵旨。而守文之徒，多生嫌嫉，與奪之聲，紛然競起。"未言《應有緣論》的内容，僅可判定其當屬以理為宗、不執著於名相經義的般若之學。唐均正《大乘四論玄義》卷六："生法師云，照緣而應，〔應〕心在智。此言應必在智，此即是作心而應也。今時

① 《大正新脩藏經》48/593c。

諸論師，並同此說。"[1] 作心而感應雖可照見像，而由心感應所照之像，却各各不同，"生法師云，感應有緣，或因生苦處，共於悲愍；或因愛欲，共於結縛；或因善法，還於開道。故有心而應也。"（惠達《〈肇論〉疏》[2]）"共"、"同"云云，蓋謂照見種種緣時，心並皆體驗也。《録》卷一"又曰：'我夢見釋迦以手掌來合我手。'問曰：'此是何相？'答曰：'此是我心與世尊心相應耳。'"則大士所曰應，實乃運智而使己心與佛心相感應爾，此亦道生"作心而應"之義。《録》卷二載，大士嘗彌日累夕念三塗地獄之苦，終而豁然開悟，"自識我來處"，可見照緣須心净、即如中妙神顯現的清净之時方可。净心乃成道者忘彼此而能應一切之心，故心净時實已成佛，正如《涅槃經》所云，"是人於佛正法中，心得净信，爾時便滅一闡提。"湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二分第十六章言，作心而應，乃"聖人之智，方便應物，任運照境，即為作心，非同二乘凡夫有相之心。故聖人忘彼此，而心能應一切"；作心者乃佛，"佛智異於衆生，無心於彼此，應無作心"，"佛照緣起智……而有感應"[3]：與大士謂照緣、作心者並屬修道之人相較，似異而實未别，的為卓見。

傅翕還認為，倘如性合般若，凡人感應。亦可因此感應而共弘大道。他第三次遣傅暀上武帝書即曰："皇帝性合正道，履踐如如。大士為菩提，下而故高；皇帝為菩提，高而故下，機緣感應，故成佛事。今者故來普勸一切，同修正道。"（《録》卷一）雖然此乃特指武帝而言，未免有逢迎拜塵之意，要當亦是對道生

① 《大日本續藏經》第壹輯第壹編第74套第1册。
② 《大日本續藏經》第壹輯第貳乙第23套第4册。
③ 頁650至651。

理論的發展吧。

須措意者，竺道生的感應有緣義説明的是體用關係，其感應見緣之心非凡夫有相之心，而是成佛所須的净心，也即“安、肇二師與摇（江瑶）法師云，聖人無心而應”（均正《大乘四論玄義》卷六）[1] 之“無心”，故而無心而應與有心而應實一回事，非謂無心而應即無緣（參見《漢魏兩晉南北朝佛教史》）第二分第十七章“釋法瑶”[2]）。

總之，傅翕既修持三乘之禪，又深受以三論為底蘊的般若思想的浸染。這使其禪觀塗上了一層迥別於達磨之禪的特異色彩。而大士力主止觀雙行互濟，非天台禪風影響的結果（松崎清浩《傅大士の思想》、《傅大士における禪觀思想の考察》。參見中編第七章），倒應視作與攝山、台宗殊途同歸的禪智雙運的先驅。

第二節　與儒履道冠的合一

一、以儒術為佛法治世之輔弼

南朝佛教不僅偏於義理，不僅普顯《老》、《莊》虚無之旨，而且極重涉世濟俗，極重將大乘佛學的精神融鑄於社會生活的方方面面，與儒家治國平天下的觀念頗為契合。如在南朝佛教的全盛期梁代，蕭衍在位之四十八年即幾以佛化治國。

傅翕既雜習道家之術，既高倡“迴向三菩提，不證三菩提”、

---

① 《大日本續藏經》第壹輯壹編第 74 套第 1 册。
② 頁 682 至 692。

“永為三界父母，廣濟群生盡未來際”（《録》卷二）的大乘，故而其不佛不道不儒而又佛又道又儒的特徵亦特别犖犖。

早在隱棲之前，大士已以其言行符合儒家的倫理道德規范而備受稱譽，“爾其蒸蒸大孝，肅肅惟恭，厥行以禮教為宗，其言以忠信為本。加以風神爽朗，氣調清高，流化親朋，善和紛諍，豈惟更盈毁璧，宜僚下丸而已哉!”（碑文）言大士行止超過了更羸射璧（《戰國策·楚四》、《列子·湯問》僅言彀弓而獸伏鳥下，未及毁璧事①）、熊宜僚弄丸息訟(《莊子·徐無鬼》:“市南宜僚弄丸,而兩家之難解”②),推崇之情畢現。修禪之後的屢次亟欲騰聞、以居士身份廣行大德高僧之事,亦與前此的弘濟之心無别。

其大乘入世精神與儒家平治之術貫通的最明顯的體現，乃是大士乘梁武帝紹隆三寶之風而遣傳暀上呈人王之書：

> 雙林樹下當來解脱善慧大士白國主救世菩薩：今條上中下善，希能受持。其上善以虛懷為本，不著為宗，妄想為因，涅槃為果。其中善以治身為本，治國為宗，天上人間，果報安樂。其下善以護養衆生，勝殘去殺，普令百姓，俱禀六齋。(碑文)

唐代載籍及宋、元有關大士化蹟的兩個系統的著述所録，並有異於碑文：

① 册中，頁571；頁62。
② 頁161頁。

《辯正論》卷三①	《續高僧傳》卷二六慧雲傳附傅弘
“其上善”、“其中善”、“其下善”後，增“略”/“妄想”作“忘相”/無“勝殘去殺，普令百姓，俱禀六齋”	别於《辨正論》者：“善慧大士”後，添“敬”/“其上善”後，增“者略”/“忘相”作“亡相”/“治身”為“持身”

《録》卷一	《釋氏通鑒》卷四②	《釋門正統》卷八③	《佛祖統記》卷二二④
“今條”作“大士今欲條”/“妄想”作“無相”/末後，更有“今大士立誓紹弘正教、普度群生，故遣弟子暀告白”	未及上書內容	“其言上中下三善，以虛懷為上，護養衆生為終。且云，大士誓弘正教、普度群物，聞皇帝志善，欲來議論”	僅言“稱帝為國主救世菩薩”

《小録》	《景德録》卷二七⑤	《隆興佛教編年通論》卷八⑥	《佛祖歷代通載》卷九⑦
“今條”作“今欲條”/“其上善”、“其中善”、“其下善”後，並添“略”/末後，更有“今聞皇帝崇法，欲伸論議，未遂襟懷，故遣弟子傅暀告白”	别於《小録》者：“妄想”作“亡相”/“論議”作“議義”。《全梁文》卷六七傅弘《致武帝書》，又依《景德録》，唯“今欲條”作“今欲修”、“傅暀”之後添“馳書”而已	别於《景德録》者：“條”作“修”/“亡相”作“無相”/“俱禀”作“皆禀”/“欲伸論義”作“欲申論義”	别於《通論》者：“希能受持”作“悉能受持”

① 《大正新脩大藏經》 52/506a & b。
② 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第4套第5册。
③ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第3套第5册，葉447。
④ 《大正新脩大藏經》 49/244b。
⑤ 頁554下。
⑥ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第3套第3册。
⑦ 《大正新脩大藏經》 49/55a。

《明州定應大師布袋和尚傳》附廣如《布袋和尚後序》，所引則頗多改纂："復告王曰：'國主是救世菩薩，應以無著為宗，虛懷為本，無相為因，涅槃為果。其為國也，以正法治世，仁德化民，任德去奸；勝殘去殺，兵戈息而部伍寧，天位雄而太平著。斯國主天機神妙，踐祚恒如，貧道之所至望也。'"[①]

通觀諸種紀録，似皆非當日上書全文，然並有資於互相補充。徐陵碑文雖亦有所删削，要當仍最為可靠。《小録》、《録》等於條上中下善之後，尚明大士欲至京的其餘緣由，又較碑文合於情理矣。

大士這通相當重要的書翰，所條三善皆為國君治世的舉措。上善以妄想為因、涅槃為果，顯指用佛法理國；而稱"虛懷"、"不著"者，又含有幾分"至治無心，剛柔在化"的道家風範[②]。中善由治身推及治國，乃孔子"修己以敬"其身到"修己以安人（人謂朋友九族也）"再臻"修己以安百姓"[③]、孟子"君子之守，修其身而天下平"[④] 的翻版；治身治國為令"天上人間，果報安樂"，又與大士化度群生使生梵天的目標（參見本編第十章第二節）殊途而同歸。下善之勝殘去殺，亦本乃儒家理想中的善人治邦不用刑殺而化殘暴者之術（《論語·子路》："子曰：'善人為邦百年，亦可以用勝殘去殺矣。誠哉是言也！'"[⑤]；稟六齋，謂於每月的八、十四、十五、二十三、二十九、三十日這四天王伺人

① 頁23至24。
② 《高僧傳》卷十《神異·論》。
③ 《論語·憲問》。《十三經注疏》本，册下，頁2514上。
④ 《孟子·盡心》。《十三經注疏》本，册下，頁2778上。
⑤ 《十三經注疏》本，册下，頁2507上、中。

善惡、惡鬼伺人的六天里，過中不食，諸事須慎（參見《四天王經》、《大智度論》卷十三、六五①），更屬佛教的戒條矣。按，釋家一般於六齋日兼持八戒（參見《俱舍論》②），而南朝朝廷也常行八關齋，可見傅翕所謂下善實有所指。佛教要人仁善、止惡遷善，與儒家以仁義化天下，其方雖異，却並皆為了挽救頹風以致太平。所應在心者，大士雖言勝殘去殺，却並不主張盡廢法制，其理想中的聖王治國，是"設法垂制，人有所犯，則隨事刑戮，輕者鞭捶，重者刀鋸以今（令）於世，以行禮樂，以立仁義。若無王威憲制，偷劫怨家，侵掠無已。"（《録》卷二）當然，這又與其"善惡二法互相住持，世界乃安"、故而諸佛世尊不除地獄的佛學觀念（《録》卷二）是一致的。

從以上的分析可以看出，大士以般若為治世上善、儒教為中善、汲汲於有為佛法為下善，儒家在其心目中實有舉足輕重的位置。

第二次進京時，大士與武帝於壽光殿共論真諦，曾言"天下非道不安，非理不樂"。此"道"此"理"，一指具體到學道之人日常準則的聖道，包括不"生心貪世間非理之味"的理正和"在貴不凌賤，在富不凌貧，在智不凌愚，在强不凌弱"、不損他利己的世正兩個方面（參見本章第一節三），二即指第一次所奉書中的上中下三善吧。

嘗試言之，佛教於漢代始傳入時，並不預於平治之術。而後，隨著大乘教義的滲進，認識到釋、孔俱以遣情遣累為目的，

① 《大正新脩大藏經》15/118，25/153b 至 161c、518b 至 522a。
② 《大正新脩大藏經》29/78a 至 79a。

六度可與父義、母慈、兄友、弟恭、子孝的五教並行不悖，故而釋儒開始互融。特別是南朝士大夫儒、佛兼弘，已與魏之偏重老莊大別。南齊蕭子良以孔、釋本旨一致，故而内外並重，以宰相身而“數於邸園營齋戒，大集朝臣衆僧，至於賦食行水，或躬親其事”，世頗以為失禮[①]；又“司徒之府，本五教是勸，方共敦斯美行，以率無欲”[②]。梁武帝《凈業賦》雖言“朕布衣之時，唯知禮義，不知信向”[③]，故而得天下後“既不食衆生，無復殺害障；既不御内，無復欲惡障”，意識稍明，除心垢污，然全文實以治國齊家為鵠的，此乃儒家以佛教為己用之又一例。傅翕上書蕭衍，直陳治國良策，以一介“年非長老，位匪沙門”（碑文）的在家居士而預於朝政，極為罕見，則又應是佛教借儒家以實現佛國理想之實證吧。

須經意者，儒學雖自劉宋以後漸昌、受統治者獎掖，士大夫玄談兼及洙泗，且梁世《老》、《莊》、《易》三玄復盛，多有講《易》之人，然南朝實視儒學為枝末。此蓋緣於周、孔雖亦聖人，但名教乃帝王行化之術罷了，未可與般若、《老》、《莊》的窮源盡性相侔。“六經典文，本在濟俗為政。必求性靈真奥，豈得不以佛經為指南耶！”（《高僧傳》卷七《釋慧嚴》，宋文帝與何尚之語時，引范泰、謝靈運之言）傅翕却更進了一步：佛法不但可以明宗討源，且能治世；周、孔非但不能通玄體道，又失去了“經世之深，孔、老之亟”的地位[④]，僅為聖王群臨天下之中善而

---

① 《南齊書》卷四〇《竟陵文宣王子良》，册 3，頁 700。
② 《弘明集》卷十一《文宣王書與中丞孔稚珪釋疑惑》。
③ 《廣弘明集》卷二九。
④ 《弘明集》卷六明僧紹《正二教論》。

已！

同樣崇信釋教（參見《陳書》本傳[①]）、且為大士菩薩戒弟子的徐陵，其所撰碑文屢將傅翕與王戎、鄧禹乃至周文王、姜嫄等儒門人物相比："至於王戎吏部，鄧禹司徒，同此時年，有懷棲遁"，"棄捨恩愛，非梁鴻之並游"，"同周文而等狀"，"姜嫄所履，天步可以為儔"，"昔漢皇受道，欒大不臣；魏祖優賢，揚（楊）叟（叟）如客"，"嚴子之高，閑臥加於光武"，"固非論經於白虎之殿（謂丁鴻也，見《後漢書》本傳[②]），應詔於金馬之門（言東方朔也，《史記》、《漢書》有記[③]），說義雲臺（指周黨也，見《後漢書·逸民列傳》[④]），受釐宣室（曰賈誼也，事載《史記》、《漢書》[⑤]，可同年而語哉"，"仲尼之道高，碑書於魯縣"，"亦有楊（揚）雄弟〔子〕，鄭玄門人，俱述清猷，載刊玄石"。

觀大士勸人菜食時之言，"如我不欲得人加諸我，我亦不應加諸人"（《録》卷二），乃從《論語·公冶長》中子貢"我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人"語而化出，信知大士雖未游黌舍却又嫻於儒家典籍矣。徐陵譬之於儒門魁奇卓爾之士，不亦宜乎！

二、以老莊為般若窮源之同儔

陳永定元年（557）二月，傅翕讓弟子持不食上齋以請佛住

① 册 2，頁 334 至 335。
② 册 5，頁 1264。
③ 册 10，頁 3205；册 9，頁 2841 至 2843。
④ 册 10，頁 2761 至 2762。
⑤ 册 8，頁 2492；頁 2221 至 2222。

世，應其吁請者有“道士陳令成、徐尹等”（《録》卷一）。按，“佛教初傳此方，呼僧為道士”（宗密《盂蘭盆經疏》卷下[①]），“始乎漢魏，終暨苻姚，皆號衆僧為道士。至魏太武二年（425），有寇謙之始竊道士之名，易祭酒之稱。”（《法苑珠林》卷六九引姚書）《録》一般稱僧人為比丘、沙門、沙彌，且附法號，如“比丘智朗”之類；南朝時，“道士”之稱因為黄巾濫竊，佛門已不以名之（《續高僧傳》卷二九《隋眉州隆山縣鼻山釋法泰傳》，“〈法泰〉初為道士十餘年，中間忽自悟，回心正覺，因即剃除”，可證）：此用“道士”之名，當屬道教徒無疑矣。

居士教門之下竟有方士揉雜，似屬不可思議。然由大士始入山修道即持絶粒長齋、為郡守王烋囚繫時復兼旬無食、梁末更“虚中閉氣”而觀，其一貫襲用道教修煉方法，畢竟與之有氣息相通之處，門下麇集黄巾自亦是情理中事了。碑文將傅翕拜辭親老比擬為道教僊人蘇耽之永别慈母（參見《水經注》卷三九《耒水》[②]，葛洪《神僊傳》卷九），將其頻顯異儀“譬李老而相侔”，其在人主面前之傲骨又類“河上之老，輕舉臨於孝文”（事亦見《神僊傳》）；即便卒後屢現神變，亦“雖復青牛道士，白馬先生，便遁形骸，本慚希企”，即便弟子欲為之立石，亦是仿“伯陽之德貞，桓紀於賴卿（鄉）”：並有以矣。

《〔嘉慶〕義烏縣志》卷十八《寺觀·寶林禪寺》甚至指大士為羽客，自可見出傅翕在後人眼中之身份也：“明崇禎戊辰間（1628），里人丁同鑒五十無嗣，夢羽士過之，蘭香滿室，竪一指

① 《大正新脩大藏經》39/510a。
② 册下，頁733至734。

以示。覺而疑為大士，默祈得子。捐千金創殿。”況且大士確又曾言，佛法能使衆生“尊榮富貴壽延長”（《録》卷一），此雖不脱漢世佛教延壽益算説的色彩，却投射出了道教“密行遺陰德，顯證在長齡”的影子[①]。

進而考之，大士受道教浸染最顯豁的證據，乃其守一之術。本編第十章第二節三已然指出，《楞伽師資記》表明東山法門嘗稟承大士的守一不移，且以之為“大乘正理”、“此是無漏業，亦是究竟義”。

其實，“守一”早在傅翕之前已是道門的套語、已是羽流的内煉方術了。約略撰於東漢的《太平經》曰：“古今要道，皆言守一，可長存而不老。”“人有一身，與精神常合並也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，去則凶；無精神則死，有精神則生。常合即為一，可以長存也。”[②] 此謂形若死灰守魂神，魂神不去乃長存也。東晉葛洪《抱朴子·内篇·地真）亦言：“人能知一，萬事畢。”“道起於一，其貴無偶，各居一處，以象天地人，故曰三一也。天得一以清，地得一以寧，人得一以生，神得一以靈。……故僊經曰，子欲長生，守一當明。”“守一存真，乃得通神。”[③] 所謂“道起於一”云云，乃從《老子》“道生一，一生二，二生三，三生萬物”乃“昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，穀得一以盈，萬物得一以生，侯王得《老子》之用一來説明宇宙萬物的聯繫，而演變為主要著眼於長生久視了。這種漢晉之際出現的道教養生學派的理論，原當流行於民

---

① 《廣弘明集》卷三〇梁武帝《述三教詩》。
② 頁 716。
③ 頁 296 & 297。

間神僊方士家的中間。五世紀中葉成書的《太上三天內解經》卷下，則稱沙門道人為小乘學者，道士為大乘學者，“小乘學則須辯口辭，可為老師；大乘之學受氣守一，實為身資。”[①]《師資記》“大乘正理”云云，或因斯經而反言之歟？五、六世紀之交的《洞真太上說智慧消魔真經》卷三《守一品》，更明謂守一乃智慧者所持：“凡夫勇猛，能從科戒制伏心形，積功累德，永成大聖，要由守一。”“智慧者守一諦，定心源。心源習俗，定道難弘，先當服符，精密即驗。”[②] 齊梁時的道教思想家陶弘景，所著《真誥》嘗述及長生久視之方“守真一”[③]，《登真隱訣》卷上《洞房》則進而將守一作為諸種修法之元本：“洞房真人須守一為根本，守一真人須洞房為華蓋。故三一相須，洞房相待，雖其居不同，而致道用者須齊也。”[④] 流佈於南朝末葉的《西昇經》亦稱守一乃道行之樞紐：“恬淡思道，歸志守一，極虛本無，剖析乙密”（卷上《善為章》），“吾本棄俗，厭離世間，抱無守一，過度神僊”（《邪正章》）；“閑居靜處，精思齋室，丹書萬卷，不如守一”（卷中《深妙章》）；“除垢止念，靜心守一。衆垢除，萬事畢，吾道之要也”，“棄念守一，萬事畢矣”（卷下《戒學章》[⑤]）。可以看出，自東漢以迄六朝，守一說在道教中本占有極其重要的地位，故而生活於南朝、始修禪即兼用道教修煉方法的傅翕，將之導入佛教禪法中原是十分自然的。

所可措意者有二：其一，道教守一乃謂存想主人身之神物而

① 《正統道藏》滿字號，册八七六。
② 《正統道藏》內字號，册一〇三二。
③ 《正統道藏》安字號，册六三七。
④ 《正統道藏》遜字號，册一九三。
⑤ 《正統道藏》慕字號，册三四六、三四七。

專一不離，所守的對象為身中魂、神，所期的結果為長生久視；而據《師資記》，傅翕的守一不移乃先觀身空寂，再以净眼注意看一物，要當達到明見佛性，早入定門：二者的基本內容是頗為不同的。如果說言辭的類似反映了南方禪者避免使用翻譯術語而力圓沿用中華民族所固有的道教語彙、力圖使佛教中土化的話，內容的迥異却顯示出另一似乎矛盾的方面：即便在印度禪轉化為中國禪的初期，禪者即已十分注意佛教與中華固有文化的區別了。其二，盡管道信對老莊持批評態度，"大師云，《莊子》說'天地一指，萬物一焉'……故《莊子》猶滯一也。《老子》云'窈兮冥兮，其中有精；外雖亡相，內尚存心'……故知《老子》滯於精識也"（《師資記》），然他所崇奉的守一之道却實淵源於老莊："老子守一之源"[①]；《老子》曰："載營魄抱一，能無離乎？"營魄抱一，即神、形守一；《莊子·刻意》"純素之道，唯神是守。守而勿失，與神為一。一之精通，合於天倫"，《在宥》"至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞女形，無搖女精，乃可以長生。目無所見，耳無所聞，心無所知，女神將守形，形乃長生"，所闡亦為神、形的道理。佛家與老莊的這種似非却又有是，表露出中印文化之間的水乳交融的趨勢。而同樣倡守一之道的釋亡名，不僅"弱齡遁世，永絶妻孥，吟嘯丘壑，任懷游處，凡所憑準，必映美阮嗣宗之為人也"[②]，卓然有老莊之風，而且晚年所創之《息心贊》，以"不死不生，無相無名，一道虛寂，萬物齊平"為守

① 《三天內解經》卷下。
② 《續高僧傳》卷七本傳。

一的理想境地。“一道虛寂”云云，乃本於《莊子·齊物論》而言，更見出傅翕的守一不移確與老莊有關涉矣。

大士雖與道教不無瓜葛，但和玄學的牽扯卻實為最深。

嘗試言之，戰國、漢初的黄老之道，主張“静、作相養，德、瘧（虐）相成，兩若有名，相與則成，陰陽備物，化變乃生”①，治世則言清静無為。到了魏晉，玄學家雖始亦倡貴無，力倡君主無為而治（參見何晏（道德論》，王弼《老子注》、《周易注》），然繼而卻崇有，“無不能生有”，“物各自造而無所待焉，此天地之正也”（參見向秀、郭象《莊子》之注，裴頠《崇有論》），且皆以老莊思想詁訓儒經，企圖用“名教”與“自然”的統一來代替衰微的兩漢經學，為儒家倫理綱常尋找新的根據，已然與黄老學派相異。東晉以後，玄、佛合流，偏尚義理，不脱《老》、《莊》、《易》三玄之軌範；同主貴無賤有，以虛無為本，萬有為末，並以履踐大道為鵠的：南朝玄學實又涇渭於魏晉矣。傅翕之學，“有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不遂四時凋”（《法身頌》之一），本於《老子》，乃玄學家從無而生成萬物的成説，可見實與南朝玄學有所貫通。當然了，《法身頌》之一祖述僧肇即體即用的理論而立言，又避免了玄學家們以静釋本體的局限（參見本編第十章第三節二）；大士尚稱頌聖王治國應用群威憲制、不崇無為之道，又自非全屬黄老之道或魏晉玄學矣。

其次，《般若》本附玄學以光大，三玄興於晉朝，故而《般若》隆昌；清談被於梁陳，所以三論復起。特别是在南朝佛法極隆的梁武之時，《般若》性空與《老》、《莊》虛無更是並行不悖，

---

① 《大十經·果童》。

“言道家者，豈不以《二篇》為主！言佛教者，亦應以《般若》為宗。”[①] 如蕭衍初重《涅槃》，後尊《般若》，復雅好玄學，嘗親講《老子》，故其佛學的性質不脱玄學；如齊竟陵王平生盛弘講説，其學首以大乘玄理為本，欲“總校玄、釋，定其虛實”[②]，亦是釋、老並談也。傅大士在這股思潮的薰染之下，其與玄學的關涉，自亦烙上了《般若》和《老》、《莊》融彙的印痕。魏晉玄學家、“竹林七賢”之一的嵇康，提出“越名教而任自然”之説，厭棄儒家種種人為的煩瑣禮教，“非湯武而薄周孔”[③]，主張應回自然。大士數次上書皆稱“雙林樹下當來解脱善慧大士”、竟然以治國之術教人君、見皇帝宴然箕坐（碑文）、“不臣天子，不友諸侯”（《録》卷一）等等，雖有承襲運用印度佛教舊例的因素，亦當與受魏晉玄學家中蔑棄禮法的一派的影響有關；試圖交結地方官吏碑文、（《録》卷一）、請朝貴為護法檀越（《録》卷二）、欲與武帝“機緣感應”而成佛事、以般若大義應對朝臣的譏問（《録》卷一），不合於“竹林七賢”之風，但却又屬南朝禪僧的一般傾向。

再者，江東佛法普遍使用“大道”、“至道”、“入道”一類名詞，“道”謂寂滅不二、不生不滅，實即菩提，與玄學家以無為道本之“道”頗為相近（參見印順《中國禪宗史》第三章第三節[④]），而傅翕正承江南佛學之風也。他數言“我初學道”、“我入山修道時”、“我初悟道時”事；常為弟子説“無為大道”、“大

① 《弘明集》卷六《張融門律》，周顒致張融書。
② 《續高僧傳》卷五《梁揚都建元寺沙門釋法護傳》。
③ 《文選》卷四三《與山巨源絶交書》。册中，頁 600 下至 603 下。
④ 頁 117 至 118。

乘道"、"無漏之道"、"聖道"；曰"心會實相，證寂無為，是名得道"，"道是無為法"，"生心趣道"，"天下人民學道"（《録》卷二）：並可證也。尤可在心者，魏晉以來學問之終的在於體道通玄，常合玄、佛為"道家"以別於周孔之名教，而傅翕論人"死去更復何知"時，恰説"道家五苦頌"！"生落苦神界，轉輪五道庭，久幽閉長夜，累劫無光明。刀山多劍樹，毒刃互峥嶸，上有履霜人，時刻無暫寧。饑餐鐵丸炭，渴飲冶火精，流浪三塗中，豈識形與名！念子不知命，苦哉傷我情。"（《録》卷二）所頌雖實為佛家五道中之地獄之苦，但既用"道家"一詞，自見與玄學的關係矣。至於他主張依義不依於語，除本於釋家的四依之外，當亦受到玄學家忘言得意説的薰染，本章第一節一已論之，此不復贅言。

魏晉以降，釋教除斥"周孔教極弊，佛教明其本"[①]、普遍以儒家為末之外，或視老莊與周孔一色，僅能經世爾，"夫釋迦發窮源之真唱，以明神道之所通也"，"是周孔、老莊誠帝王之師，而非前説之證"，"老全其生，守生者蔽"[②]；或視佛、道其本無二，均能了本，"道也與佛，逗亟無二，寂然不動，致本則同"[③]，"一之為妙……在佛曰實相，在道曰玄牝。道之大象，即佛之法身，以不守之守守法身，以不執之執執大象"[④]，"無為而無不為，即法身無形，普入一切"[⑤]。傅翕既崇老莊，所倡"無為大道"又與虛無彷佛，當不以釋、老有本末之別也，只不過他

① 《弘明集》卷三《孫綽喻道論》。
② 《弘明集》卷六明僧紹《正二教論》。
③ 《弘明集》卷六《張融門律》。
④ 《南齊書》卷五四《顧歡傳》引道士景翼《正一論》。册 3，頁 935。
⑤ 《弘明集》卷二宗炳《明佛論》。

理解的玄學與大乘般若有所混淆罷了。

三、並三教為净化塵世之津梁

魏晉以來雖常合玄、佛為“道家”，以之為本以別於周孔名數之末，然隨玄風而起的亦有儒、道本一之說。玄學家中除阮嗣宗非堯舜薄湯武一脈外，大多未嘗廢棄儒學，甚鮮誹謫六經，且有著述用得意忘言之説以會通儒、道二家。向秀、郭象注《莊子》，以為孔子雖貴名教乃所以治天下、莊子雖崇自然乃所以養性命，故而理想的人格當是合養性命、治天下為一事，故而自然、名教實相通而不悖，“昔向子期以儒道為壹”[①]；沿襲中華最流行的内聖外王的政治思想，言治國平天下當以正心修身為本，黄老本屬人君南面之術。“應吉甫謂孔老可齊”[②]；“（徐勉）以孔釋二教殊途同歸，撰《會林》五十卷”[③]；皇侃《論語養疏》、袁宏《後漢紀》之論常合名教、自然為一：亦皆主張孔老宗極無二。

更重要的是，由晉世始，佛學已由最初傳入時的格義而進至用寄言出意的方法來會通三教，而《法華經》倡會三乘方便入一乘真實的權教之説，故講習頗盛；僧徒雖以玄談為其學識的核心，却不僅明佛典而已，亦尚旁通世籍。如廬山慧遠“故少為諸生，博綜六經，尤喜《莊》、《老》。性度弘偉，風鑒朗拔，雖宿儒英達，莫不服其深致”；出家後，年二十四，便就講説。嘗有客聽講，難實相義，往復移時，彌增疑昧。遠乃引《莊子》義為

① 《廣弘明集》卷十八謝靈運《辯宗論》。
② 同注①。
③ 《梁書》卷二五《徐勉傳》，册 2，頁 387。

連類，於惑者曉然。是後，“安公(道安)特聽慧遠不廢俗書”[1]。“又案，周續之與雷次宗同受慧遠法師《詩義》”[2]。慧遠學兼玄、釋、儒，雖單表佛法是“獨絕之教，不變之宗”[3]，“每尋疇昔游心世典，以為當年之華苑也。及見《老》、《莊》，便悟名教是應變之虛談耳。以今而觀，則知沉冥之趣，豈得不以佛理為先!”[4]，却屢言“內外之道，可合而明”[5]，“苟會之有宗，則百家同致”[6]，“如今合內外之道以求弘教之情，則知理會之必同，不惑衆塗而駭其異”[7]。祇不過其時佛玄合流尚屬初階，三教融合也不太明顯且略具勉强而已。

步入南朝，偏於談理，三教調和遂常見於言端。宗炳曰：“是以孔、老、如來，雖三訓殊路，而習善共轍也”[8]。謝靈運言孔釋其道一致，不同者乃“隨方應物，所化地異也”[9]，其詩作亦能融合儒、佛、老，所謂“昔余游京華，未嘗廢丘壑，矧乃歸山川，心蹟雙寂漠。……萬事難並歡，達生幸可託”(《文選》卷三〇《齋中讀書》詩[10])。張融病卒，遺令更是“左手執《孝經》、《老子》，右手執小品《法華經》。”[11] 梁武帝本出身於天師道世家，“弟子經遲迷荒，耽事老子，歷葉相承，染此邪法”[12]；

① 《高僧傳》卷六本傳。
② 《經典釋文》卷五《毛詩音義上》釋“周南”之題，頁204。
③ 《弘明集》卷五《沙門不敬王者論》。
④ 《廣弘明集》卷二七《與隱士劉遺民等書》。
⑤ 同注③。
⑥ 同注④。
⑦ 《弘明集》卷六《三報論》。
⑧ 《弘明集》卷二《明佛論》。
⑨ 《廣弘明集》卷十八謝靈運《辯宗論》。
⑩ 頁427。
⑪ 《南齊書》卷四一本傳，册3，頁729。
⑫ 《廣弘明集》卷四《捨事李老道法詔》。

“及即位，獨自上章，朝士受道者衆，三吴及海邊之際，信之逾甚”[①]；登其後第三年，雖詔令捨道歸佛，“大經中說，道有九十六種，唯佛一道是於正道，其餘九十五種名為邪道”、“其公卿百官、侯王宗族，宜反偽就真，捨邪入正”，雖言“今捨舊醫，歸憑正覺，原使未來世中……化度含識同共成佛……不樂依老子教暫得昇天”[②]，幾以佛教為國教，却並未真正打擊道教；極重儒家禮教，“每讀《孝子傳》，未嘗不終軸輟書悲恨，拊心嗚咽。年未髫齔，内失所恃……齒過弱冠，外失所怙”、“今日為天下主而不及供養，譬猶荒年而有七寶，饑不可食，寒不可衣，永慕長號，何解悲思！”[③]，更斥“魏晉浮蕩，儒教衰竭，風節罔樹，抑此之由”，從而兼用儒術治理宇内：實際上是三教並弘的。他又提出了三教同源説，對並弘作了理論上的論證，以為儒、道皆源於釋教，“老子、周公、孔子等雖是如來弟子，而化蹟既邪，止是世間之善，不能革凡成聖”[④]，然應三者並行，既用孔老以求世間之善，又藉釋家而得出世間之果。雖周孔為善在好生、老莊顯證在長齡、釋迦昭明為成佛，深淺有殊，却皆“示教唯平等，至理歸無生”、“窮源無二聖，測善非三英”，不可執著分别也[⑤]。

有人認為，整個魏晉南北朝時期三教融合的理論大致有本末内外論、均善均聖論和殊途同歸論三種[⑥]。從上面的分析來看，南朝最主要的實際上是均善均聖學説。佛教從魏晉時的依附玄學

---

① 《隋書》卷三五《經籍四·道經部》，册 4，頁 1093。
② 《廣弘明集》卷四《捨事李老道法詔》。
③ 《廣弘明集》卷二九《孝思賦序》。
④ 同注②。
⑤ 《廣弘明集》卷三〇《述三教詩》。
⑥ 《中華文明史》第四卷，頁 416 至 419。

發展到南朝時的與儒學主流文化相侔，三教融合的理論和實踐，開始在江東上層人士中間蔚然成風；學術空氣比較寬容，也最終促成了統治階級三教並重的文化政策。

傅翕以大孝名、後嫻儒經，行道雜用道家之術、門下又有羽巾側列，與蕭衍"少時學周孔，弱冠勤六經"、"中復觀道書，有名與無名"、"晚年開釋卷，猶月映衆星"不無幾分類乎[①]。但他的主張實又有異於武帝：其一，儒教固不能與釋家相侔，道家却可與般若並為窮源之同儔，釋、李無本末之別；並不以為李孔乃釋迦弟子、儒道皆屬邪道。其二，佛法並非僅求成聖，尚可用於治理塵世，且治世應以般若佛法為上。——倘以般若御世，能令群生悉得涅槃之果，故而大士數次至建康"普勸一切，同修正道"（《録》卷一）。而梁武帝却泛言凡是佛道盡可革凡成聖，實不會真諦（《録》卷一載，大士示之"天下非道不安，非理不樂"，"帝默然"而不契），一生汲汲於捨身、建寺、造像、齋會、說法講經等宗教行為，僅相當於傅翕所條下善而已。其三，周孔可令天上人間果報安樂，其功德强似有為實行；至於武帝認為的周孔為善在於好生，傅翕僅比之（勝殘去殺）為釋門的六齋罷了。

本編第九章附《燒身考》曾言及，大士遵《藥王菩薩本事品》的教誨而率衆燒身，而其釋、孔、老相融合的傾向，蓋亦與倡三乘歸一的《法華經》有關。

對其門下沙門、道士、居士、衆信徒乃至官員的紛然來往，對其不以三教為涇渭的言行，宋楊岐派智愚（1186～1270）嘗論

---

① 《廣弘明集》卷三〇《述三教詩》。

之曰："萬派同源，三教一舌，咄者尊慈，弄巧成拙。"[1] 宋佚名輯《三教源流搜神大全》，卷二有傅大士頭戴道冠、身穿袈裟、足著儒履、手持拍板的畫像，且云："自幼聰慧，通二（三）教之書。"[2] 明曹安《讕言長語》引之，却記出處為《搜神記》："而《搜神記》謂其名翕，義烏人，幼通三教書，自號善慧大士云云，又不知何據。此不足論，姑識之以警愚俗。"[3] 據葉德輝《重刊〈繪圖三教源流搜神大全〉序》，是書在元代有異名曰《搜神廣記》。曹安蓋將《搜神廣記》與干寶書相混矣。元胡助亦謂之言："善慧大士，化度閻浮……總我三教，明爾一心。"（《純白齋類稿》卷十九《重修雙林禪寺碑銘》）[4] 民國初年募鋟的《傅大士集》，則不僅在卷首有傅翕道冠、儒履、釋袈裟的畫像，且有詩以贊之。（參見後附《轉論藏考》）

當然了，後世普遍認為大士乃三教合一前驅的最醒豁的標志，也是對大士一生行化最全面最愜當的總括，實乃其道冠儒履釋袈裟的形相。關於這一點，本章附《轉輪藏考》將詳細論列，此不贅言。

---

① 《虛堂和尚語録》卷六《代別一百則·善慧大士》，《大正新脩大藏經》47/1030b。
② 見《藏外道書》，册 31，頁 760 上。
③ 文淵閣《四庫全書》本，册 867，頁 35 上。
④ 文淵閣《四庫全書》本，册 1214，頁 676 上。

附：轉輪藏考

一、輪藏的創設

漢傳佛教所特有的轉輪藏，又名轉輪經藏、轉關經藏、轉法輪藏或經輪藏，簡稱輪藏，實乃用以收藏經文的、能够旋轉的書架。“今稱龍宫海藏者，乃約龍樹入海而言；又稱天宫寶藏者，乃附慈氏居處而說。”①

輪藏的創始者為傅翕，向無疑惑。《録》卷一曰：“大士在日，常以經目繁多，人或不能遍閱，乃就山中建大層龕，一柱八面，實以諸經，運行不礙，謂之輪藏。仍有願言：‘登吾藏門者，生生世世不失人身；從勸世人有發菩提心者，志誠竭力，能推輪藏不計轉數，是人即與持誦諸經功德無異，隨其願心，皆獲饒益。’今天下所建輪藏，皆設大士像，實始於此。”明曇噩《明州定應大師布袋和尚傳》附廣如《布袋和尚後序》，據龍津删潤本而言：“大士甫見（建）經藏於雙林，俾諸衆等推挨轉運，令初地凡夫當為轉經功德，緣於成佛正因。天下龍藏，祖法於此。”②《釋門正統》卷三《塔廟志》言：“今大士特興慈悲，在在處處創此機輪，運轉不息……先民所謂智者創物，大士其有焉！”③《佛祖統紀》卷三三《法門光顯志第十六》④、契嵩《鐔津文集》卷

---

① 《釋門正統》卷三《塔廟志》，《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第 3 套第 5 册，葉 396。

② 《佛光大藏經》禪藏部，頁 24 至 25。

③ 同注①。

④ 《大正新脩大藏經》49/318c。

十二《無為軍崇壽禪院轉輪大藏記》等釋籍亦持同樣看法[①]。居士楊傑嘗親往雙林寺禮大士輪藏[②]，以為"是以雙林大士接物隨機，因權表實，聚言教而為藏，載寶藏而為輪"[③]。明代田汝成《西湖游覽志餘》卷十四《方外玄蹤一》："高麗寺轉輪甚偉。宋時，高麗國進金字藏經一部，貯其中，到今猶有存者。其原起於傅大士……故今天下轉藏皆設大士像。"[④] 蔣維喬《中國佛教史》第八章《禪之由來》："傅翕……今之輪藏，亦其所建，知名於世。"[⑤] 黄懺華《中國佛教史》第二章第二節："與寶誌同時，有傅翕者……又嘗創設輪藏。"[⑥]

日本佛教界基本上也無貳言，如《護法録》卷四《日本瑞龍山重建轉法輪藏禪寺記》云："善慧大士以方便力，造為毗廬寶藏，函經其中。"[⑦] 無著道忠《禪林象器箋》卷一第二類《殿堂門上・輪藏》，"設機輪運轉法藏也。傅大士創造。"[⑧] 常盤大定《〈中國文化史蹟〉解說》卷八河北正定"轉輪藏"條："輪藏由梁朝傅大士始創。《郃國公功德銘》（長慶二年，公元822）曰：'又於堂内造轉輪經藏一所'，可知在唐代已經廣為流行了。"[⑨] 山國孝道著《禪宗辭典》，也認為是傅大士創建[⑩]。《望月佛教大

---

① 《四部叢刊三編》本，册61，葉8右。

② 《佛祖統記》卷四六《法運通塞志第十七之三》，卷五三《歷代會要志第十九之三》，《大正新脩大藏經》49/417b、468c。

③ 《緇門警訓》卷六《褒禪山慧空禪院輪藏記》，《大正新脩大藏經》48/1072a。

④ 文淵閣《四庫全書》本，册585，頁484上。

⑤ 葉61左、右。

⑥ 頁38。

⑦ 轉引自《禪林象器箋》卷一《殿堂類上・輪藏》。《佛光大藏經》禪藏，册47，頁53。

⑧ 頁51。

⑨ 册下，頁90至91。

⑩ 頁1108至1109。

辭典》"經藏"條，以《續高僧傳》卷二五、《景德録》卷二七等大士傳記中未録此事，聊以存疑[①]，却未慮及《録》及《郤國公功德銘》等的記載，似不妥。

嘗試言之，轉輪藏的産生，是以經藏的存在為先决條件的，而印度早期的佛教寺院中，並無貯存經文的經藏。鳩摩羅什譯《龍樹菩薩傳》曰，大龍菩薩嘗接龍樹入海，於宫殿中開七寶藏發七寶函，以諸方等深奥經典、無上妙法授之，龍樹遂讀其中經典十倍於閻浮提所有，並得諸經一箱[②]，可知最早在三世紀左右才存在經庫之類的設施。五世紀時，佛音（Buddhaghoṣa）曾注釋錫蘭大寺所傳三藏；《大唐西域記》卷三曰，迦膩色迦王選五百羅漢，於迦濕彌羅國結集三藏凡三十萬頌，更以赤銅為鍱而鏤寫論文，經石函緘封，建塔而藏[③]；《歷代三寶記》卷十二載，于闐東南兩千餘里有遮拘迦國，王宫中藏有摩訶般若、大集、華嚴三部大經並十萬偈，彼王親執鍵鑰，而此國東南二十餘里的山中，更貯有十二部經，皆十萬偈[④]：經藏的規模似越來越大，體制亦日趨嚴密了。至於中土，南北朝時已造立經藏矣，如《廣弘明集》卷二二王褒《周經藏願文》，乃為北周保定三年癸未（563）所創經藏而作也（"以歲在昭陽，龍集天井，奉為云云"）；如同卷之《寶台經藏願文》，乃隋煬帝集四藏於寶台而述也。此後，庋藏釋典的建築愈益普及，如吴越王因篤信佛教，命匠於杭州設經藏達十所[⑤]；而自宋代伊始的大藏經的開版，更促進了經

① 册1，頁598c。
② 《大正新脩大藏經》50/196a。
③ 《大正新脩大藏經》49/103a。
④ 《大唐西域記校注》，頁331至338。
⑤ 《十不二門指要鈔》卷上，《大正新脩大藏經》46/710c。

藏伯廣泛建立。

傅翕正是在經藏在中土廣泛出現的情況下創設轉輪大藏的。《無為軍崇壽禪院轉輪大藏記》："夫轉輪藏者，非佛之制度，乃行乎梁之異人傅翕大士者，實取轉法輪之義耳，其意欲人皆預於法也。"① 《望月佛教大辭典》也認為，輪藏之帛，乃本於轉法輪之義也②。智顗《維摩經略疏》則進一步探討了轉法輪的深旨曰："輪者，佛證四諦法，有可轉之義，故名為輪；又解，能壞煩惱，名之為輪。如輪王寶能壞怨敵，佛法輪寶能壞煩惱，故名法輪。如來成道，經三七日方趣波羅棕。生生雖不可說，以悉檀方便赴天人小機而説四諦，轉入彼心壞彼煩惱，故名輪法輪也。"③ 則輪藏之輪，原本或謂轉輪聖王之輪寶。據《長阿含經·轉輪聖王修行經》、《俱舍論》卷十二、《涅槃經》卷一一等稱④，轉輪王即位時，自天感得輪寶，轉其輪寶而降伏四方，故曰轉輪王；其王有金銀銅鐵四王，每王又皆有七寶，七寶的第一寶即輪寶；輪寶其輪千輻，具足轂輞，衆相圓凈，舒妙光明。另外，由於佛典的浩瀚難窮，故有了轉經的方法：祇讀每卷的初、中、後行，然後即翻轉經卷。轉經又稱轉藏、轉讀。或許，"一運轉間，則與受持讀誦等無有異"的輪藏⑤，正是在中土興建經藏之後，在轉讀等適應普通信徒的簡化風氣的影響下，取轉法輪之義，參考轉輪聖王的傳説而創建的吧。《北磵集》卷三《澄心院藏記》指輪藏之輪源出車輪，誤："佛所説經，一味之雨，三草二木所

---

① 《四部叢刊三編》本，册 61，葉 8 右。
② 册 1，頁 598a。
③ 《大正新脩大藏經》38/586a。
④ 《大正新脩大藏經》1/39a 至 42b；29/64b 至 65b；12/679b & c。
⑤ 《日本瑞龍山重建轉法輪藏禪寺記》

澤各異，根差性殊，豈雨之咎！車軸之滴，匪海莫容，大心溟渤，乃克堪受。涵攝其義，曰藏；運行其説，曰輪。捨藏無以藴其奥，非輪無以發其用。"①

再者，碑文曰："大士小學之年不游黌舍，大成之德自通墳典。安禪合掌，説偈論經；滴海未盡其書，懸河不窮其義。前後講《維摩》、《思益經》等。"吉藏《中觀論疏》卷二亦稱"其人本不學問。"② 吉藏之語，蓋本於智瓚結集中所説"（傅翕）少不學問"（今存《録》卷一）。《録》卷三附元稹《還珠留書記》亦謂，"翕不知書，而言語辯論皆可奇。"可見，自陳迄唐，人們普遍認為大士年少之時未曾蒙受師澤，没有識文斷字的能力。雖則不識文而通達佛性、講經論文是可能的，但碑文又言大士在雙林"繕寫尊法"、"復造五時經典千有餘卷"；《録》卷一更明曰，大士"躬寫經律千有餘卷"：是傅翕能讀會書矣！其文字能力，很可能是在成年之後自修培養出的。以少年未進學堂的酸辛，對文盲之苦體會定當頗深，故成道後除因經目繁多不能遍閲外，更力圖使不識字或識字不多的下層氓衆預於經藏，這也許即是他創設輪藏的深層内因吧！

傅翕創輪藏之處，《録》卷一僅言"就山中建"。《佛祖統紀》卷三三《法門光顯志第十六》"輪藏"條："梁傅大士愍世人多故，不暇誦經以及不識字，乃於雙林道場創輪藏，以奉經卷。"③《〔雍正〕浙江通志》卷二〇〇《僊釋》金華府"傅大士"條更明

① 轉引自《禪林象器箋》卷一《殿堂類上·輪藏》。《佛光大藏經》禪藏本，册 47，頁 53 至 54。

② 《大正新脩大藏經》42/26b。

③ 《大正新脩大藏經》49/318c。

確地指出,"大通六年（大通僅兩年，此當作中大通六年《534》)，詔供養於鍾山。後還松山。兩樹根株異植，枝葉連理，因於其間置殺，為輪藏以轉諸經。" 可知輪藏實始創於雙林。據《佛祖統記》卷四六《法運通塞志第十七之三》載，居士楊傑於宋哲宗元祐三年（1088）往雙林，嘗禮輪藏，則雙林寺似一直保存有大士始創的這種旋轉書架："主客楊傑詣雙林，禮大士輪藏。瞻仰之次，輪忽自轉，大衆嘆異。傑為贊以記其事。"① 茂本清源重梓本《後序》謂雙林寺明正統元年（1436）時尚存"自轉藏樣"，亦可證也。

至於何時創建，《録》、《釋門正統》、《佛祖統紀》、《釋氏稽古略》等並未言及②，故僅能以上述《〔雍正〕浙江通志》所記為參考爾。

或謂輪藏最初置於建康定林寺，如清劉文川《南朝佛寺志》卷上《宋·上定林寺》即曰："後有僧祐，凡獲信施，悉以營繕；傅弘並建經綸（輪）藏；而寺乃大盛……" 陳作霖《考證》："又《實録》，傅弘居鍾山定林寺，建經輪藏。"③ 然創輪藏乃一大功德，居於建康的徐陵撰碑文時竟未涉及，大士進京所棲又是定林下寺而非上定林寺，故而這種觀點不可信從。明葛寅亮《金陵梵刹志》卷十"方山定林寺"，以傅大士弘為該寺著名人物之一，且記佛殿之左為觀音殿、右為輪藏殿。④ 考方山位於今江蘇省江寧縣東南、秦淮河東岸，雖則六朝時亦是商旅聚集的交通要道，

① 《大正新脩大藏經》 49/417b。
② 《大正新脩大藏經》 49/795c。
③ 《中國佛寺史志彙刊》，册 2，頁 155。
④ 《中國佛寺史志彙刊》，册 4，頁 667。

却並非傅翕所栖的鍾山，碑文及《録》也未載大士與之有何牽扯，葛氏蓋因“定林寺”之名同而附會爾。當然，此則記載倒也透露出了明朝萬曆年間方山尚有輪藏的訊息。

日本佛教學界普遍認為，輪藏創設之地乃在建康，創設的年代也要早一些。《望月佛教大辭典》謂傅弘於上定林寺建經輪藏[①]；宇井伯壽稱創於五一二年（天監十一年）頃（《宇井伯壽著作選集》第七集第三章《一切經》[②]，上杉文秀曰時值中大通三年（531）[③]。考慮到傅翕普通元年（520）始入山修道，中大通三年乃在雲黄山所居前十許里開鑿精舍並耕作（《録》卷一）、尚未遣傳暀奉書於武帝，詣京又僅止於蔣山下定林寺，上舉諸種見地顯然是靠不住的。松崎清浩《傅大士像の一展開》亦持始創於定林寺之説，根據是：其一，蕭梁之時，定林寺乃聚書進行編纂和經典較正的場所，僧祐嘗於定林寺造立經藏、整理卷軸，卒後並窆定林寺下寺；考慮到定林下寺齊以后荒蕪的事實和僧祐所立經藏的齊備狀況，估計大士當在僧祐住上定林寺期間創設輪藏。其二，寶唱投建初寺僧祐律師出家，天監四年（505）奉敕為新安寺主，十四年又掌華林園寶雲經藏（按，此乃依《續高僧傳》卷一本傳而言），故輪藏當構建於僧祐活躍於上定林寺時的定林下寺。——由于《録》無明確記載，姑推定為這個時期[④]。考《高僧傳》卷十一《釋僧祐》，祐確曾“造立經藏，搜校卷軸”，且“初，祐集經藏既成，使人抄撰要事，為《三藏記》、

① 册 3，頁 2615a。
② 頁 182 至 183。
③ 見松崎清浩《傅大士像の－展開》，注釋 22。頁 228。
④ 頁 221 下至 222 上。

《法苑記》、《世界記》、《釋迦譜》及《弘明集》等，皆行于世”。祐卒於天監十七年，再比照其弟子寶唱奉敕總撰集録和執掌寶雲經藏之事，僧祐立經藏似在天監年間（502～519）。然據《梁書》卷五〇《文學下·劉勰》，“（勰）依消門僧祐，與之居積十餘年，遂博通經論，因區別部類，録而序之。今定林寺經藏，勰所定也。天監初，起家奉朝請，中軍臨川王宏引兼記室”[①]；劉勰定經藏既在天監前，僧祐立之更不會晚於此了。無論如何，傅翕中大通六年始初至金陵，天監之前或天監年間是絶對不可能於定林下寺建輪藏的，不應將他與僧祐生拉死扯。——何況，經藏和輪藏是兩個完全不同的觀念呢。

綜合諸種觀點，實情當是：大士進京，嘗於鍾山定林寺睹僧祐所立經藏，苦於人或不能遍閱釋典，苦於無識文斷字能力的下層黎庶不能披覽這種新出現的書庫中的佛書，故回雙林后乃創推之“即與持誦諸經功德無異”（《録》卷一）的輪藏也。《禪林象器箋》卷四《靈像類下·普建普成》言“又大士制輪藏，雖不紀年月，測之可在末年”[②]，的屬卓識。

二、輪藏的構造和功用

有關輪藏的詳細記載，梁、陳、隋各朝都未及見，唐代的也頗為戔戔。

現存最早、最確實可靠的資料，是中唐長慶二年（822）楊承和所撰的《邠國公功德銘》（時楊氏為内樞密使）。文曰：

---

① 册 3，頁 710。
② 《佛光大藏經》禪藏，册 47，頁 262。

……又於堂內造轉輪經藏一所，刻石為雲，鑿地而出，方生結構，遮□□緣。立無數花幢，竊比兜率；造百千樓閣，同彼化城。狀物類本，擬容奪真：鵷鵠若飛而不飛，虹螭似走而不走。欒櫨櫛比，雜之以琳琅；榱桷駢羅，飾之以珠翠。凌雲五級，方開四門，璀錯相輝，渙麗交映。離婁覘之眩目，公輸閱之奇口。□歲古人，多有慚色；不知來者，孰能繼歟。於是方表含輪，虛中不滯，群經之府，所好必從。……其外或圖寫龍神鬼物之狀，以為嚴飾；或造菩薩天僊之類，周匝其旁。白壁成容，玉眸高視；黃英作相，金口如言。設無體之禮，實不倦於屈伸；獻無聲之樂，終不煩於音律。五色□□亂其目，八風無以吹其心，守靜樸以自持，執堅中而不磷。或虔恭默如，如侍坐儼如。

又於堂北，別立鏡燈，朱燄揚輝，紅光滿室。常生縱巧，有符丁緩之寄；蘭膏自芳，不假海人之贈。幸破斯暗，永繼其明。

銘曰：

裝嚴寶藏，水陸窮珍……寶樹成行，寶階上聳，善安不拔，善高不恐。欄楯曲周，簷楹抱擁，蓋若天垂，花如地湧。實以方外，四門不扃，虛以圓內，萬法有經。金石絲竹，風來可聽；玉釜旃檀，日照彌馨。[1]

---

① 《全唐文》卷九九八，册 10，頁 10336 下至 10338 下。

可見，此輪藏下端立於地下；地面部份則狀如樓閣花幢，五層裝飾物之上方開四門，門内庋藏經卷；輪藏外面又圖寫雕刻以龍神鬼和天僊菩蒴之類，飾以水陸所產種種珍寶。北面，另有鏡燈照之。顯然，這時候輪藏已經發展得相當成熟了。

白居易撰於成四年（公元 839）二月的《蘇州南禪院千佛堂轉輪經藏石記》載："千佛堂轉輪經藏者……堂之中，上蓋下藏。〔藏〕蓋之間，輪九層，佛千龕，彩繪金碧以為飾；環蓋懸鏡六十有二。藏八面，面二門，丹漆銅鍇以為固。環藏敷座六十有四。藏之内，轉以輪，止以梶，經函二百五十有六，經卷五千五十有八。"[①] 雖然僅遲數年，輪藏已增為八面（郃國公所記，四門即四面），獨立的鏡燈也變成環蓋懸鏡了；更又添有佛龕、彩畫、懸鏡、環藏敷座等輔助性設施。藏八面，則有八角，八角另有寓意焉："周迴八角，角，覺也。佛以眼為八邪，耳目為八患，鼻為八苦，舌為八難。迴八邪為八覺，迴八患為八解脱，迴八苦為八安樂，迴八難為八王子；指四八為三十二相。由此八關，返邪歸正，成佛之境矣。此則寂然無用，引則轉而不窮，動雖有聲，静乃無蹟"，"修多羅教，函於藏輪，周迴八角，正道斯陳。動用一心，為萬法因，忘因無法，得本歸真。"[②] 釋教雖有八邪、八患等名目，但欲未以眼、耳等説之，故無著道忠駁之曰："《記》中銖自謂，常學釋氏。然'眼為八邪'已下，未知何

① 《全唐文》卷六七六，册 7，頁 6908 下至 6909 上。
② 《文苑英華》卷八二〇譚銖《廬州明教寺轉關經藏記》，册 5，頁 4328 下。

據。"[①]

圓仁《入唐求法巡禮行記》卷三："(五臺山金剛窟）窟户樓上有轉輪藏，六角造之，見于窟記。"[②] 此乃該日僧記其開成五年（840）廿三日所見也。藏為六角，則外形異于樂天所記矣。另外，咸通八年（867）曾立刺史裴翻曾撰《唐轉輪經藏記》碑，惜今也僅見于宋陳思纂次的《寶刻叢編》卷十三而已[③]。宋王象之《輿地碑記目》卷一《婺州碑記》，亦有"唐咸通八年"的"轉輪經藏碑"[④]；《輿地紀勝》、《六藝之一録》卷一百十《石刻文字八十六·南山路》[⑤]、沈翼機《浙江通志》卷二五八《碑碣四·金華府》[⑥]，並皆載之。

由上以的記載可知，輪藏在唐代寺廟中已然頗不罕見矣。

有宋一代，隨著大藏經的屢屢印刻，輪藏更是遍布天下梵刹。僅就南宋時今四川省的範圍而言，見於記載而頗負盛名的就有：簡陽縣白塔寺創於建炎二年（1128）者，洪雅縣同珠寺創於紹興元年（1131）者，合川縣净果寺創於乾道五年（1169）者[⑦]。為輪藏而述的碑記也極夥，如葉夢得《石林居士建康集》卷八《建康府保寧寺轉輪藏記》、《芝園集·魚津净慧院轉輪藏記》、釋惠洪《石門文字禪》卷二一《潭州開福轉輪藏靈驗記》[⑧]。元

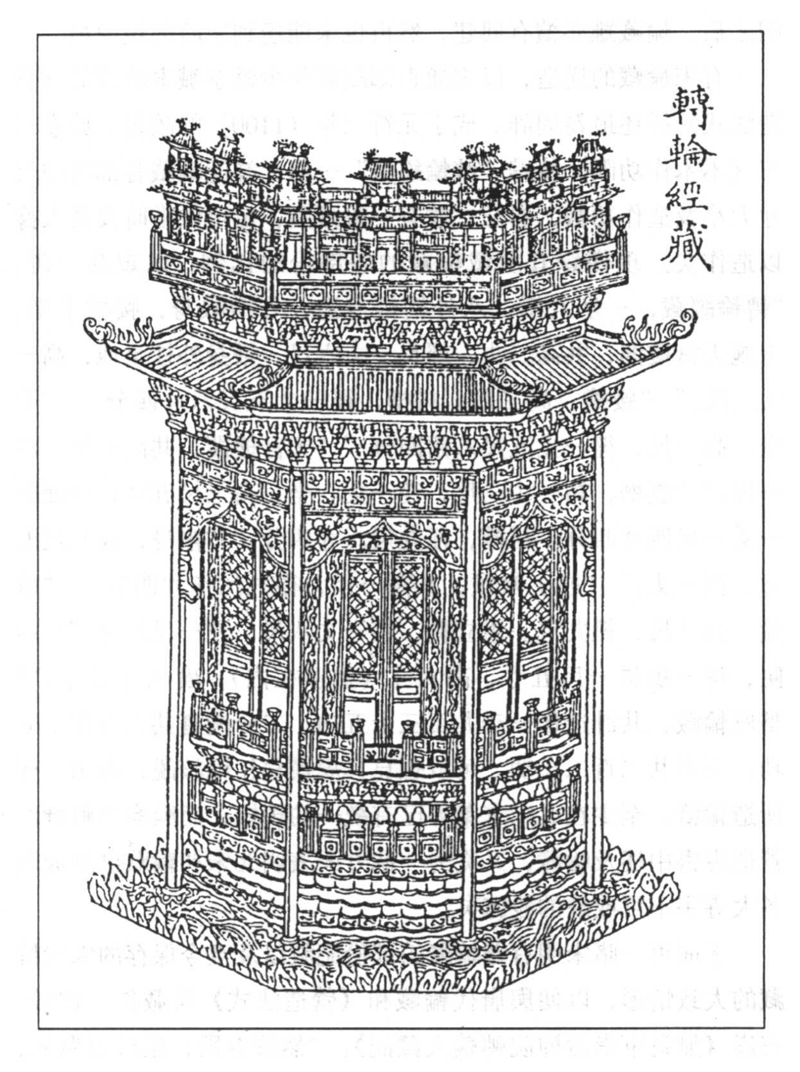
① 《禪林象器箋》卷一《殿堂類上·輪藏》。《佛光大藏經》禪藏本，册 47，頁 55。
② 頁 124。
③ 文淵閣《四庫全書》本，册 682，頁 397 上（《四庫》本誤"唐"為"病"）。按，陳氏又是據《諸道石刻録》而言也。
④ 文淵閣《四庫全書》本，册 682，頁 527 上。
⑤ 文淵閣《四庫全書》本，册 832，頁 278 上。
⑥ 《石刻史料新編》第三輯，册 7，頁 98 上。
⑦ 參見王家祐《道教論稿·寶圖山道教轉輪藏雕像初探》，頁 10。
⑧ 《四部叢刊》初編本，册 170，葉 2 至 5。

明之后，輪藏雖亦續有興建，然再也未能達到宋時的規模矣。

有宋輪藏的構造，以宋通直郎試將作少監李誡奉敕撰的《營造法式》所述最為周詳。成于元符三年（1100）的該書，於卷二三《不木作功限》特辟"轉輪經藏"一條，詳記輪藏各部份的尺寸大小及造作功數，卷三二並有一輪藏圓，足可供當時及後人據以造作矣。現僅録其所載輪藏的各部份的比例，以窺其一斑："轉輪經藏，一坐八瓣，八外槽帳身造。外槽帳身，腰檐平坐，上施天宮樓閣，共高二丈，經長一丈六尺。帳身外柱至地，高一丈二尺。""腰檐，高二尺。枓槽，徑一丈五尺八寸四分。""平坐，高一尺，徑一丈五尺八兩四分。""天宮樓閣，共高五尺，深一尺。""裹槽，高一丈三尺，徑一丈。坐，高三尺五寸；坐面徑一丈一尺四寸四分。枓槽，徑九尺八寸四分。""帳身，高八尺五寸，徑一丈。""柱上帳頭，共高一尺，徑九尺作寸四分。""輪輪，高八尺，徑九尺。用立軸，長一丈八尺，徑一尺五寸。""經匣，每一隻長一尺五寸，高六寸（盝頂在内），廣六寸五分。"[①]整座輪藏，共計造作一千九百三十五功，二分攏裹共二百作十五功，安卓共二百二十功。可以想見其規模矣！應該説，有宋一代所造輪藏，至少在北宋末葉即已有統一的規矩；而熙寧初敕撰的營造專書中述及輪藏，又從另一個方面表明北宋初輪藏已經成為各大寺宇不可或缺的設施矣。

下面再一睹宋明有關輪藏的部份記叙以及至今保存的宋代輪藏的大致情形，以便與唐代輪藏和《營造法式》所載作一比較。契嵩《無為軍崇壽禪院轉輪大藏記》："然藏有殿，環殿以衆屋，

① 文淵閣《四庫全書》本，册 673，頁 532 下至 586 下。



轉輪經藏圖/《營造法式》卷 32　見文淵閣《四庫全書》,673/673 下右

總若干楹。内置佛像法器，金碧照耀，皆儼然可觀。其用錢凡七百萬。"[①] 尚語焉不詳。輪藏殿一般置于大雄寶殿之右，如除前引《金陵梵刹志》外，明李翥撰、清丁丙補《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷五"宫宇"亦曰："輪藏殿與大殿相連，高則倍之。接構工巧，無湊泊蹟。雖諸山繚繞，湖中仿佛隱見。中設轉輪，貯欽錫（賜）藏經于函。璧水瀠環，簷阿翬焕，相輪聲聞數里。兩山邀游，咸謂目（曰）未曾有也。"[②] 建於北宋初至今尚存、極為珍罕的河北正定隆興寺的轉輪藏閣，為方形二層樓閣式建築。閣的第一層正中，置直徑七米的八角形輪藏；為容轉輪，輪藏的中柱向左右平移，柱間使用彎梁，為國内罕見的早期木結構建築的傑作。藏身八角形，其上圓形。輪藏正面的上部，左右有兩菩薩作乘雲下降狀；沿左右兩壁設佛龕，内供十六尊羅漢像，像、龕似為清初順治年間（1644～1661）的風格。北京頤和園萬壽山前的輪藏，則始建於清乾隆間（1736～1795），是仿宋代杭州法雲寺藏經閣而成的，後被英法聯軍燒毁，光緒時（1875～1908）重建，故仍可略窺宋時輪藏的風貌。它由一座正殿和連廊相接的兩座配亭組成，正殿為兩層樓閣，中有木塔貫穿。木塔共八面，可貯經書佛像；中有軸，地下設機關，推之可轉。宋時輪藏一般為八輪，不過也有五輪的，如《石門文字禪》卷二一《潭州海福轉輪藏靈驗記》即謂"下推其轂，五輪俱旋。"[③]

綜上所述，自唐以來輪藏的主要特徵有：為塔形木結構建築，通高十米左右；下大上小，分藏座、藏身、天宫樓閣三個部

① 《四部叢刊三編》彙本，册 61，葉 8 右。
② 《中國佛寺史志彙刊》，册 20，頁 64。
③ 《四部叢刊初編》本，册 170，頁 4 右。

份，上繪或雕有佛像圖案。整座輪藏由一大柱支撑，柱上開八面而形成藏身的八角形構架；柱下入地處，設機輪於圓洞中，推之可轉。(也有極個别的例外，如北京智化寺輪藏殿中，輪藏是固定的，人須繞藏而轉）藏身一般為八角形，以象轉輪王之輪寶；有若干層次，八面設門，以貯經像。封輪藏的描繪，似以《北磵集》卷三《澄心院藏記》最為形象逼真："第二義門，特出巧思，制成作觚。八窗玲瓏，面面層室，以貯琅函，以絢金碧，以擬睹史。大莊嚴藏，樞中厥中，以静以應。一機潛發，飄風疾旋，若翻地軸，使海水立，蕩胸決眥，倏爾如砥。曰此權道，會心以境。"①

從唐宋以來輪藏的構造可以看出，輪藏實際上仍然如普通經藏一樣，依舊起著圖書館的作用，貯存和保護釋典佛像。如白居易《蘇州南禪院千佛堂轉輪經藏石記》所言，"我釋迦如來有言，一切佛及一切法，皆從經出。然而法依於經，經依於藏，藏依於堂。若堂壞則藏廢，藏廢則經墜，經墜則法隱，法隱則無上之道幾乎息矣。"② 而且，其貯藏並没有宗派之見，是兼收並蓄："於是方表含輪，虚中不滯，群經之府，所好必從。游藝者任其卷舒，杖德者恣其探討。或超諸垢穢，蓮花隨手而開敷；或等彼清凉，甘露應心而滴瀝。乘之所妙者，不論其小大；法之所尚者不□其淺深。譬諸江河，所汲隨淺，從流自得，不礙疎數。"③

當然，輪藏之所以異於單純以安置佛典為目的的普通經藏之

① 轉引自《禪林象器箋》卷一《殿堂類上·輪藏》。《佛光大藏經》禪藏本，册47，頁54。
② 《全唐文》卷六七六，册7，頁6909上。
③ 《郛國公功德銘》，《全唐文》卷九九八，册10，頁10336下。

處，也是創設之的初旨，却是以轉動而代替誦讀經文。《釋門正統》卷三《塔廟志》曰："復次諸方梵刹立藏殿者。初，梁朝善慧大士愍諸世人雖於此道頗知信向，然於贖命法，寶，或有男女生來不識字，或識字而為他緣逼迫、不暇披覽者，大士為是之故，特設便方，創成轉輪之藏，令信心者推之一匝，則與看讀同功。……欲俾一切含靈同霑利益，盡未來際成等正覺。大哉神力，詎可思議耶!"① 言大士本為不識字者或無緣披閱者而創，較之上舉《録》卷一"以經目繁多，人或不能遍閱"的鵠的，更合傅翕原衷。不可否認的是，後世在使用輪藏的過程中，也有過助長不讀經而祇祈福祐之風的傾向，也有過愚民效應，使佛教粗俗化了，但這與大士的初詣無關。

《無為軍崇壽禪院轉輪大藏記》則認為，創輪藏是為了使信徒都通曉佛理、預於佛法："然其理幽微，其義廣博，殆非衆人概然而輒得，故益其藏而輪之，姑使乎扶輪而轉藏者，欲其概衆普得，漸染佛法而預其勝緣，則於道其庶幾乎！是亦聖人攝化群生之一端耳，其意遠且大矣。"② 僅因佛法難通而設方便，失去了代替誦讀而普度一切的深旨，不過倒也代表了後來僧侶的一種見地。

也有認為輪藏是為了顯揚聖人被下之言的，如《緇門警訓》卷六楊傑《褒禪山慧空禪院輪藏記》即謂："是以雙林大士接物隨機，因權表實，聚言而為藏，載寶藏而為輪。以教依輪，則教流而無礙；以輪顯教，則輪運而無窮。使披其教者，理悟變通；

① 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第 3 套第 5 册，葉 396。
② 《四部叢刊三編》本，册 61，葉 8 左。

見其輪者，心不退轉。然後優游性海，解脱意鑒，無一物不轉法輪，無一塵不歸華藏。非有深智者，其孰能與於此哉！"① 輪藏使披閲言教者悟理，似亦與契嵩所持同轍，主要針對有文字能力的僧人信徒而言，頗有局限。

三、關於"道冠儒履釋袈裟"

一切如來祇令口誦心惟，轉法輪以饒益群品，傅翕却創輪藏代替誦讀，使普通信衆俱有成道的可能，實為對中土佛教乃至世界佛教的一大貢獻，故而輪藏前多立有他的像。《釋門正統》卷三《塔廟志》："若夫諸處俱奉大士寶像於藏殿前，首頂道冠，肩披釋服，足躡儒履，謂之和會三家。佛印禪師了元為王荆公贊其所收畫像曰：'道冠儒履釋加沙，和會三家作一家，忘却率陀天上路，雙林痴坐待龍華。'又列八大神將運轉其輪，謂'天龍八部'也。又立保境將軍，助香火之奉，謂是在日烏傷宰也。兹三者，考《録》無文，不能自决，直俟龍華會上，庶可問津耳。"② 明曹安《讕言長語》也説："凡寺中有輪藏者，供一傅大士。"③

大士身著儒釋道三家之服，最早的記載乃石霜楚圓（987～1040）集《汾陽無德禪師語録》卷中："梁帝殿上坐，大士披納（衲）頂冠靸履來。帝問：'師是僧耶？'指頭上冠。'是道耶？'指納（衲）。'是俗耶？'指鞋履。"④ 後來，《聯燈會要》卷二九、

① 《大正新脩大藏經》48/1072a & c。
② 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第3套第5册，葉396右下至左上。
③ 文淵閣《四庫全書》本，册867，頁35上。
④ 《大正新脩大藏經》47/617a。

《五燈會元》、《佛法金湯編》、《指月録》等皆襲之[①]；印光較正本卷一亦有，蓋又徑取自《五燈》，唯添加“故今雙林寺塑大士像，頂道冠、身袈裟、足靸履，仿此蹟也”數語。《録》卷一却無。

松崎清浩《傅大士における禅觀思想の考察》認為，力士像的這種風貌，乃因傅翕大同五年（539）面謁梁武帝而來[②]。考松崎所據，主要是《釋氏稽古略》卷二和《録》後所附《傅大士傳》的記載：《稽古略》將大士頂冠披衲靸履見武事次於大同五年三月召於壽光殿請講《金剛經》事之後[③]，《傅大士傳》則在大同元年聽武帝於華林重雲殿自講《三慧般若經》之前，列講《金剛經》事，之後排著三教服裝事。然《稽古略》乃元釋覺岸1354年方揉合《五燈》等典籍而成，《傅大士傳》亦係全取自《五燈》，而《五燈》乃至《五燈》所襲的《聯燈會要》(1101)[④]、乃至時代更早的《汾陽無德禪師語録》却未明言年歲，故大士著三教服見武帝在大同五年之説不可信。無著道忠《禪林象器箋》卷四《靈像類下·傅大士》曰：“今造像為道冠、儒履、佛衣之狀”，原於《聯燈會要》的記載[⑤]，誤。因《聯燈》卷二九不僅言語多類汾陽《語録》，且末尾言“汾陽代云：‘大士多能。’”[⑥] 而楚圓所集《語録》中正有此語，表明《聯燈》大士

---

① 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第9套第5册，葉118；《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第16套第6册，葉435；《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第16套第1册，葉22。

② 頁139上。

③ 《大正新脩大藏經》49/795c。

④ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第9套第5册，葉464右上。

⑤ 《佛光大藏經《禪藏本，册47，頁261。

⑥ 同注④。

著三教服的記載乃出自汾陽無德也。朱中翰《雙林寺考古志·傅大士形儀服飾考》謂近世雙林、雲黄兩寺所塑大士像，“或披納，或著袈裟，無有作居士服者”，亦“本於傳燈、《指月》諸書而造也”，亦舛。且朱氏又將《聯燈》或《五燈》的記載指為道原《景德録》所有[①]。

進而考之，前述《釋門正統》之語實直接源自宋曉瑩録《雲卧紀譚》卷下：“佛印禪師元豐五年（1082）九月自廬山歸宗，赴金山之命。維舟秦淮，謁王荆公於定林。公以雙林傅大士像需贊，佛印據筆曰：‘道冠儒履佛袈裟，和會三家作一家，忘却率陀天上路，雙林痴坐待龍華。’公雖為佛印所調，而終服其詞理至到，故小行書彌勒發願偈數百字為酬，山谷為跋。佛印既住雲居而刊於石，尚復存焉。”[②]《釋門正統》録贊中“佛袈裟”為“釋加沙”，後代典籍皆仍之；又言佛印所贊乃荆公所收畫像。按，佛印本為譏荆公而發，《續藏》本附伯映泰《鎸〈傅大士録〉跋》却稱此詩乃“古人”贊傅大士；元劉謐《三教平心論》卷上更謂“道冠”云云為傅大士之詩[③]：並誤。原為佛印刺荆公的詩偈，後來却由於其抓住傅翕一生行化的精魂而反了對大士的定評，這恐怕是當初二公所始料不及的吧。（詳下）至於荆公所收大士像，當與印光較正本前所附頂冠披衲靸的大士坐像相去不遠吧。

《佛祖統紀》卷三三《法門光顯志第十六》除稱“藏前相承列大士像，備儒道釋冠服之相者，以大士常作此狀也”外，亦謂

① 《現代佛教學術叢刊》册 58，頁 82 & 83。
② 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第 21 套第 1 册，葉 14 左上。
③ 《大正新脩大藏經》 52/784a。

輪藏前例立八大神將和保境將軍："列八大神將者，八部天神也。保境將軍者，在日烏傷宰，發誓護藏者也。"[①] 運輪的八大神將，《釋門正統》[②]、《佛祖統紀》都説是天龍八部，《禪林象器箋》卷四《靈像類下·八大神將》却以為："今輪藏八面排列八天像，所謂密蹟金剛分二軀、梵天、帝釋、四天王也。"[③] 此蓋東瀛與中土之别吧。保境將軍，《録》未及見，然《小録》曾言邑中雲麾將軍賈會捨榮求道，《録》卷二又曰大士在世之時廣請朝貴為護法檀越，故而烏傷宰誓護輪藏是有可能的。丁福保謂《釋門正統》卷三之"在日烏傷宰"，乃指傅大士嘗任之官職[④]，誤。無論是天龍八部或其他，皆手持刀劍之類，表示護持經法、不令輪藏停轉之義也。

也有在輪藏前大士像的左右列二童子者。所立童子，相傳是大士子，左為普建，右為普成，惜不見典據。蔣維喬《中國佛教史》第八章《禪之由來》也認為是傅翕之子[⑤]。無著道忠則斥之為非："或謂，輪藏傅翕像左右，往往置普建、普成，非也。蓋傅翕已賣二子而設會，豈可設此像耶？忠謂：按大士《録》，鬻妻子月餘，而買者復遣歸，二子為法師隨侍，而今二子像，非法師；又大士制輪藏，雖不紀年月，測之可在末年，若在末年，則非二子童孩時：進退齟齬。《佛祖統紀》列輪藏前像設而不及二兒，故不設亦可也。其安二兒像處，一拍手笑，一指父笑。或曰，是即傅大士與嵩頭陀臨水觀影，乃見圓光寶蓋，二子笑之

① 《大正新脩大藏經》49/318c。
② 《大日本續藏經》第壹輯第貳编乙第 3 套第 5 册，葉 396。
③ 《佛光大藏經》禪藏本，册 47，頁 263。
④ 頁 857b。
⑤ 葉 61 右。

也，忠曰，噫！此何從得之耶？按傳，唯大士自笑，無二子事，況今像非臨水者。余謂二子笑態，衹可據現成說，謂大士道冠而儒履而佛袈裟，其異形，兒見之笑而已；佛匠巧意，以作兒態也。何好鑿說！”[①] 可謂入情入理矣。

雖然輪藏前所奉亦音有觀音或文殊像者（《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷五“宮宇”，“（輪藏）下奉大悲像，相傳即放光於景定間（1260～1264）者。”[②]）如前所闡，趙宋以後立者却大部份乃道完儒釋袈裟的大士像。對於傅翕此種“和會三家”的形相，後人多疑之，《釋門正統》卷三《塔廟志》即曰：“抑嘗究之，大士既示蹟同凡，則其所服者必隨當時在家之服。況蕭梁既廢五斗米道，專奉西天之教，當時衣縫腋者亦多歸向真乘，又何俟大士冠履加沙以和會之耶！承訛襲舛，若是者多矣，復何怪乎！”[③] 忽滑谷快天《禪學思想史》上卷《支那の部》第二編第四章第五節亦謂，輪藏之建詳見本傳，而不言及道冠儒服，必為後人假託；以大士思想為三教調和者，誤也[④]。《望月佛教大辭典》稱，輪藏正面所安大士像乃長髯布衣之狀，一謂笑佛[⑤]。朱中翰《雙林寺考古志·傅大士形儀服飾考》更言，宋以前書，從不見有大士著衲衣或袈裟之語，所謂著沙門服裝之說，蓋宗門下人舉揚向上之寓言耳；朱氏嘗假閱傅氏宗譜，內中大士像儼然衣縫掖者，“少有鬚髯，腰間束帶，右手持十八粒羅漢珠，惟衣作

① 《禪林象器箋》卷四《靈像類下·普建普成》。《佛光大藏經》禪藏本，册47，頁262 & 263。

② 《中國佛寺史志彙刊》，册20，頁64。

③ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第3套第5册，葉396。

④ 頁336。

⑤ 册5，頁4384。

左衽為異耳"，其傳亦云"大士生時，仍居士服"也①。

梁武帝實乃三教並弘，傅翕的思想確屬三教融匯，本章第二節已論之矣，此不復陳。值得注意者，大士雖則示蹟同凡，却以居士身份而行大德沙門之化，自稱彌勒應身，故不一定在在處處俗服，何況"和會三家"之服頗契合於碑文及《録》所描繪的大士蔑棄常禮的風骨呢。更重要的是，當時居士實有三教之服並著者。如曾佐蕭衍奪取帝位的"山中宰相"陶弘景，本為南天師道陸修静的傳人，著有《真靈位業圖》、《真誥》等，晚年却受佛教五大戒，力主儒、釋、道通門户而人町畦，遺令著道服僧衣："因所著舊衣，上加生（絹制的夏衣）裓裙及臂衣、靺、冠、法服。……釵符於髻上。通以大袈裟覆念蒙首足。"② 雖然《録》不曾言及，傅翕在這種氛圍中身著三教之服。"復何怪乎！"不一定即是"承訛襲舛"或後人偽託。當然。輪藏前立大士布衣像，亦有可能，但絶非宋以後的主流。更何況佛印、王安石之前的汾陽無德禪師之時，世間已有傅翕披衲頂冠靸履而見武帝的傳説，則前此必更有所依憑；更何況宗譜中之大士像，著儒生之縫掖，持釋家之羅漢珠，乃譬融和儒、佛也：朱氏之説亦誤。

傅翕著三教服之像，似流傳頗廣。宋人《三教源流搜神大全》卷二亦附傅大士此類像，復加説明曰："大士雖出家者，流而不髡（髠）。或以為有先知，能兑德士之冠服。"③ 顯然並不曉大士畢生未出家，其流而不髠是很自然的。明徐一夔撰《始豐稿》卷八《題跋》又有《題傅大士三教像》，文曰："錢塘性天義

① 《現代佛教學術叢刊》，册 58，頁 82 & 83。
② 《南史》卷七六《陶弘景傳《，册 6，頁 1897 至 1900。
③ 《藏外道書》，册 31，頁 35 上。

師，慈慧有戒行，能以聲音為法事，雅好收佛祖像。一日，持一軸示予，請題其像，圓冠方履而被袈裟，曰：‘此傅大士像也。’按，大士諱翕，字玄風，義烏人。少業漁，有妻子。嘗遇梵僧，以宿緣曉之，竟與其妻子去之雙檮樹間，修苦行，明佛理。其後業成，去謁梁武帝，能以神通動之，遂延大士講經秘殿，甚見尊禮。至陳大建初，化去。此其始末也。今所畫像，具世俗所謂三教衣冠，有合三為一之意。竊謂大士生齊梁間，其時佛法方盛，勿論老氏，雖吾孔子之道，亦未有以勝之，大士固不必須慮他氏見詆而示人以同也。而畫者為是，何哉？蓋佛之說，有謂未來世當有具如是衣冠而示人以同者，故畫者逆而為之，以沮世之詆異端者。此其或然與！然非予之所敢知也。因師之謂，疏其略而歸之。”① 性天，即如皎，明僧《補續高僧傳》卷十五有傳。徐氏所謂“未來世當有具如是衣



傅翕像／《三教搜神大全》

見《藏外道書》，31/759下

① 文淵閣《四庫全書》，册1229，頁273下 & 274上。

冠而示人以同者”之佛説，不知為何?

印光較正本前所附大士頂冠披衲靸履、左手握寶珠之坐像，其贊曰：“非道非儒，釋無所釋，竊窮盡太虛，體何曾隔！般若妙旨，只在撫尺，普應萬機，原是彌勒。大用難思，甚奇甚特。”此像與輪藏前之“和會三家”之大士像，並體現了大士生前融鑄三教為一體的真實風貌。印光較正本於後半葉記大士著此服裝見武帝事，復分解道：“後或詰其究竟是何？即所謂二邊不著、中道不安者也。俗，有也；道，無也；釋，中也。在有不著有，在無不著無，中亦無所住，三諦寂然；住亦無住，三諦宛然。”以儒、佛、釋分喻天台有、無、中三諦。“非外道所云三教原來共一家”，顯屬臆斷；認為近時諸外道稱“我教與佛教一理”乃“妄言三教相齊”，亦乖於實際。



傅翕像

印光較正本《傅大士集》卷首

傅翕“和會三家”之相，後世不乏嘲譏

者，如曹安《讕言長語》載詩云，"袈裟新補片雲寒，足躡儒鞋戴道冠，欲把三家歸一轍，捻沙終是不成團!"① 然仿效崇尚的却更夥，龐元英《談藪》載謝希孟為陳伯蓋像贊曰："禪鞋俗人鬚鬢，道服儒巾面皮"；顧瑛《玉山逸稿》卷四《自贊》亦謂，"儒衣僧帽道人鞋，到處青山骨可埋，還憶少年豪俠興，五陵裘馬洛陽街"②；……

嘗試論之，印度佛教從一開始傳入我國，無論譯經、解義都帶上了中國人自己的表徵，成為中土的意識形態，南朝三教融合乃必然之趨勢。再者，中土宗教向來是以社會為其重心的，各種宗教都能在社會中找到自己的適當位置，中國人往往把儒、道、佛視作同伴而不是對手，在不同的境遇下求助於不同的宗教。(參見休斯頓·史密斯《從世界的觀點透視中國宗教》)③ 故而傅大士道冠儒履釋袈裟之相，不僅代表着他對三教的融彙，而且愈到後來，愈益成為每個中國人思想行為的典型象徵。從對南朝一介居士的個人評價裏竟可窺見整個中華民族的風尚，這不能不説傅翕凸現出的人格的偉大了。

四、輪藏的影響和流變

輪藏自其產生伊始，由于非常契合東土佛教弘佈的需要，故而賡即廣豎於天下廟宇，甚至流傳至朝鮮和日本。

相較而言，日本輪藏的興建比朝鮮更夥。本來，佛教自中土入東瀛後，由於寫經之風日熾，遂多模仿中華而立經藏，如法隆

① 文淵閣《四庫全書》，册 867，頁 35 上。
② 《叢書集成初編》本，册 2276。
③ 見《中國宗教：過去與現在》，頁 1 至 12。

寺經藏、東大寺勸學院經庫和法華堂經庫、唐昭提寺經藏等皆是。到了鎌倉時代，輪藏和禪宗一起自南宋傳入日本，經藏的構造便有所變更：於經堂的中心放置經箱，並做一旋轉的設計，呼之為輪藏，堂内亦立傅大士像，間或奉釋迦坐像及脅侍二菩薩像，或傳教大師最澄像等。再後，不要説禪寺，就是其他宗派的廟宇也廣泛設置輪藏矣。(參見關野《〈中國文化史蹟〉解説》卷八河北正定“輪藏”條；《望月佛教大辭典》[①])

日本輪藏，不可避免地與中土有所區別。如輪藏前所立八大神將，非復天龍八部，而是密蹟金剛分二軀、梵天、帝釋，四天王（詳前三）；如少設保境將軍像；如或於“八天中除一軀密蹟金剛，加烏傷將軍為八數矣”(無著道忠贊之曰：“此甚得之。且如密蹟分二軀，蓋欲對立門左右無偏焉。如今輪藏，則與餘天雜列而分身，固無謂也。”[②]) 而且，日僧對傅翕也更尊奉，甚至出現了有關大士的迴向儀式。《僧堂清規行法抄》卷二：“(每月)五日。雙林善慧大士，當來下生彌勒尊佛，諸大眷屬，增加威光，護法安心，山門鎮靜，法輪常轉。”行此儀式時，一般要讀誦《般若經》、《消災咒》等[③]。《諸迴向清規式》卷一《諸迴向之部》“就於輪藏祝聖”條亦記此類迴向儀式，衹不過所祈乃皇帝之長壽爾：大日本國某州某郡某山某寺住持傳法沙門某諱，月(旦·結制·書云/望·解制·開旦) 令辰，謹集合山僧衆，躬趨藏殿繞旋行道，稱念摩訶佛母聖號，動轉天宮法寶輪藏，諷誦大悲圓

① 頁 90 &91。册 1，頁 598c 至 599a。
② 《禪林象器箋》卷四《靈像類下·八大神將》。《佛光大藏經》禪藏本，册 47，頁 263。
③ 見卷二《月分行法次第》。轉引自《傅大士像の一殿開》，頁 222 下。

滿無礙神咒、消災妙吉祥神咒。所集洪因，端為祝延今上皇帝聖壽萬安。金剛無量壽佛仁王菩薩摩訶薩摩訶般若波羅蜜。”前此，尚要詠頌曰：“三轉法輪於大千，其輪本然（來）常清浄，天人得道斯為證，三寶於是（法從玆）現世間。不思議海，難盡贊揚。”①

至於中土輪藏的流變，大致要注意兩點。首先，是藏傳佛教徒祈禱時所使用的轉經筒。這種轉經筒形狀如桶，中貫以輛，裏面裝以紙印經文，上下兩端固以軸承，周圍刻以六字真言，大小不一；可用風動、水動、手推或脚踏，現代以來更有電動者；轉動一周表示念誦六字真言一遍。可見，至少在代替誦讀這一點上，轉經筒與輪藏確有異曲同功之妙。而輪藏内置佛典而轉之，又頗似一鉅型的轉經筒。由於藏傳佛教是公元七世紀由我國内地和印度分别傳入西藏地區之後方始形成的，藏傳佛教一向深受漢地佛教的影響，故而轉經筒是有可能受到轉輪藏的啟迪才產生的。——當然了，目前很多藏傳佛教寺院，也設置了可以轉動的轉輪藏，衹不過已經將它簡單化了，小型化了②。

其次，傅翕所創輪藏，至少自北宋以來即為道教所沿用，而在羽流的承襲過程中，又不可避免地出現了一些變易。道士所設，或竟仍轉輪藏之稱，如清丁步上、郭懋隆《逍遥山萬壽宫志》卷七云，政和六年（1116）詔以西京崇福宫為例，建玉隆萬壽宫，宫中有輪藏殿；《咸淳（1265～1273）臨安志》曰，杭州孤山紹興十四年（1144）建藏殿，内藏“瓊章寶藏”，設輪藏；

① 《大正新脩大藏經》81/628a & b。
② 《南洋佛教》總第 326 期，頁 10。

戴機《蓬萊輪藏記》言，淳熙七年（1180），道士童思定，胡志清建輪藏於四明觀西；元劉道明《武當總真集》卷中，“日月池，在五龍宮（即五龍靈應宮）天寶壇南廡後”，宋理宗“端平（1234～1236）之前，山門全盛，管轄曹侍應建（轉輪）藏於池南”；……或另以名之，如《淳熙三山志》卷三八，“政和四年，（福州知州事）黄尚書請建廢（飛）天法藏，藏天下道書”，飛天法藏即輪藏[①]；青城山丈人山下建福宮出土的宋《〔丈人〕山會慶建福宮飛輪道藏記》碑，亦謂“徽宗皇帝亦自制飛天法輪道藏經序”[②]；《至正四明續志》卷十，記鄞縣玄妙觀於元至大三年（1310）八月“作藏經之殿，中為飛天法輪，以庋道經”；四川蓬溪縣金僊寺元至正四年（1344）立《飛輪寶藏碑記》；……所謂“飛天”者，一般謂佛教壁畫或石刻中翔舞空中之提婆（Deva）；道教援引過來，則泛指本教中飛翥昇天的各類神僊。無論稱作轉輪藏還是飛天藏或是别的什麽，如《淳熙三山志》等所述，羽衣所建却一般主要是用來貯存經書，並不言轉之可代替誦讀也。（參見陳國符《道藏源流考·歷代道書目及道藏之纂修與鏤板》）[③]

作藏經之用的道教輪藏，虞集《道園學古録》卷四五《龍虎山道藏銘》描繪得較為詳盡，該銘記元代龍虎山上清正一宮於大德三年（1299）始重建之輪藏曰：“以木為匱，置〔藏〕室中，高若干尺，内廣圍徑若干尺。觚其隅為八面，面為方格，以次受盛經之函。刻木為天人神僊，地靈水宮、飛龍翥鳳之屬，附麗其上，皆塗以金。中立鉅木貫之，下施盤輪，令可闢以旋轉，言象

① 參見陳國符《道藏源流考》，册上，頁139至140、153至154、229。
② 王家祐《道教論稿·寶圖山道教轉輪藏雕像初探》，頁9至10。
③ 册上，頁228至231。

天運焉。"[①] 顯然，其基本結構乃至附屬部份，都頗類於自唐以來的佛教輪藏。

建於宋而保存至今的道教轉輪經藏，有四川江油竇圌山雲岩寺内稱為星辰車的飛天藏。該藏現保存於雲岩寺的西配殿内，寺内清雍正五年（1727）鑄鐵鐘上有記："淳熙七年（1180），有僧人真明燃指修建。"飛天藏下層板壁上嘗釘一木牌，墨書云："勒奉佛首王修四川西道東竇圌上雲岩寺，大元四十二年丁酉湖廣武昌府蒲圻縣梓匠但一里、但一祥、但弘全、但弘章同立。"《江油縣志》則稱，飛天藏建於宋淳熙八年，元至正（1341～1368）重葺。蓋北宋淳熙七年鳩工、八年創成；又，至正十七年恰為丁酉，"大元四十二年"或謂是歲。縣志又曰；"明季兵火，唯藏獨存"。清道光二十年（1840）碑記亦謂"明末兵變，殿宇傾頹。迨後，了然和尚重修上下殿宇。"了然重修，恐未包括西配殿，因該殿目前尚是一比較完整的宋代建築也。再者，現有藏針上鑄文云："乾隆十八年（1753），僧衆募化十方，修補藏椽，願鑄造藏針。竇圌上住持僧瑞生。"是飛天藏清代更經補葺矣。今存飛天藏，高十米八，直徑七米五，外形輪廓如一巨型木塔。均略分為三層：上層為天宫樓閣，宏麗精巧，内部有木雕像；中層為藏身，四周壁板上原飾有木雕道教諸神，合天宫樓閣内所有共兩百余個，現存一百餘個，姿態多異，表情生動；下層為藏座。整座星辰車由一直徑為五十厘米的大軸貫穿，立於地面一鐵鑄軸承之上，旋轉自如；於軸上穿梁枋，安木板而構成八角形框架，框架外表用精密小木作成天宫樓閣、屋檐、平座、欄杆、柱子等，梁

① 《四部叢刊初編》本，册 236。

枋上並有極為精美的彩畫。

總之，寶圖山的星辰車製作相當崇宏，較河北正定隆興寺的輪藏更為壯麗。而之所以稱作"星辰車"者，蓋因道教界所建一般於上面皆刻有天宮樓閣和天人神僊之類，旋轉起來頗似八方星官生活的天界之故吧。雖然星辰車的整體結構仍然同於一般的道教乃至佛教輪藏，但車內却没有經匣以及放置經匣之處，故而其用途已不包括藏經矣。這也算是道教對輪藏的一種發展吧。(參見哲文《江油發現宋代木構建築》，王家祐《道教論稿·寶圖山道教轉輪藏雕像初探》)[1]

---

① 《文物》1964年3期，頁56至57；頁1至25。

第十二章　傅翕禪法的師授和嗣承

第一節　傅翕禪法的根苗本源

自稱彌勒應身的傅大士，自當屬天然無師之智，其禪法來源本來就罩上了層層迷霧。《録》卷一，“(梁武) 帝問大士：‘師事從誰?’答曰：‘從無所從，師無所師，事無所事。’”

碑文，“（傅翕）又自叙云：七佛如來，十方並現；釋尊摩頂，顧受深法。”傅翕日常言教，則或稱“我於夢中憶得過去師，名曰善明世尊”，善明乃自已得道時之師，“彼佛出世時，我為國王供養彼佛”；或謂“我於賢劫千佛中一佛耳”，“我是如來使，從如中來耳”；或言，“吾悟道已四十劫，釋迦世尊方始發心。蓋為能捨身苦行，所以先是成佛耳”（《録》卷一)，表明自身乃佛佛相繼教化世界之一佛耳，其行化乃“仰嗣釋迦”的法王真子為濟度群生而分身世界的“屈體申教”(碑文)，自不須世間師資點化。徐陵曰，“姜嫄所履，天步可以為儔；河流大庚（應作‘屐’)，神足宜其相比。支郎之彥，既耻黄精，瞿曇之師，有慙青目。”《録》卷四《慧和法師》，頭陀寺隱法師説，“東陽傅大士

自然智慧，深解大乘……”樓穎序，又謂，“不然，何以有自然無師之智，超出凡夫之中?”顯然，無論是時人還是後輩，都認為傅大士傳授的是親承釋迦而來之法，並沒有俗世之師。

然而，細究現存文獻，不僅大士門下徒屬的繼承關係歷然可辨，他之所以幽居禪坐、以神通化人的師受因緣亦頗露端倪。前面各章節已經言及，傅翕禪法實際上受到了包括孔子、老子、羅什、僧肇等人在內的儒、釋、道三家的影響，他自己又深通《維摩》、《法華》、《涅槃》等諸經，直接從中汲取了不少營養。他所生活的年代，僧祐、僧副、僧旻等釋子皆煥發異彩，很難說傅翕沒有受到薰染。不僅如此，《録》還確切地提到了在稽停塘下發明傅翕前世宿因的胡僧嵩頭陀，與太樂令何昌共議上呈翕書的同泰寺浩法師，——徐陵碑文作“皓法師”，謂：“（何）昌以此書呈同泰寺僧皓法師，師衆所知識，名稱普聞，見書隨喜，勸以呈奏。”——與傅翕並無直接瓜葛的智者法師婁約，向慧和推薦傅翕為師的頭陀寺隱法師等。特別是嵩頭陀和智者法師，現存《録》卷四有他們的傳記，樓穎序中還將之作為梁武帝時羽翼正教的異人而專門提出，可見關係之特殊了。

嘗試言之，印度佛教部派本來祇注重學說的同異，很少提到師承，而中國佛教在南北朝時，也並沒有分宗立派。所以，儘管禪法最重傳授，中華傳宗定祖之説最早已見於慧遠《廬山出修行方便禪經統序》、慧觀《修行地不净觀經序》[①] 和覺賢的《師資

① 《出三藏記集》卷九，《大正新脩大藏經》，55/65～67。

傳》[1]，儘管北朝定法盛行時，禪師們也極為注重師承淵源[2]，然而，南朝並不流行“傳法”之説，師徒之間也僅僅限于知識傳授的關係罷了[3]。也許，這就是傅翕本人、徐陵以及智瓚結集都不甚講究乃至否認師承的原因吧。

一、智者法師慧約

其實，傅翕與智者的因緣關涉，粗看起來並不明晰。《録》卷一僅載，傅暀詣太樂令何昌，欲託之轉奏傅翕之書，何昌難曰："國師智者，尚復作啟。况大士國民，忽作白書，豈敢呈通！"碑文則論之曰："爾時國師智者法師，與名德諸衆僧等，言辭謹敬，多乖釋遠之書；文牒卑恭，翻預山公之啟。"是大士最初不僅無由拜見當時的國師智者，二人的作風也炯然相異也。[4]

慧約的事蹟，除《録》卷四《智者法師》外，主要見於《續高僧傳》卷六《義解篇二·梁國師草堂寺智者釋慧約傳》、《藝文類聚》卷七六《内典上·内典·梁王筠國師草堂寺智者的約法師碑》；《神僧傳》卷四《釋慧約》，乃節取於《續高僧傳》，固無足觀焉。《録》和《續高僧傳》記載的歧異之處，第三章第一節三已然論及，故下面主要依《録》而叙述。

釋慧約，俗姓樓氏（道宣書作“婁氏”），南朝宋元嘉二十九年（452）生。因初生時膚體璨然光白，不似赤子，故名靈璨，

---

① 《出三藏記集》卷十二，《大正新脩大藏經》，55/88～90。
② 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二十九章《北方之禪法淨土與戒律·北方禪法之影響》，頁 798。
③ 《湯用彤學術論文集·中國佛教宗派問題補論》，頁 394。
④ 參見松崎清浩《南朝傳教における一考察——特に傅大士を中心として——》；《傅大士における禪觀思想の考察》。

字德素。東陽郡烏傷縣（磧砂藏本《續高僧傳》，誤為“烏場”）竹山里人，與傅大士算是同鄉。從八世祖畯始，世代為東南冠族。其母劉氏（《續高僧傳》曰，留氏）夫人有娠及生法師時，並見神異之像，聞神異之香。年六歲，與諸兒同戲，即專好累磚為高座，聚沙為佛塔。七歲入學，誦《孝經》、《論語》乃至史傳，披文見意。諸小兒以拾菓而互相毀鬥，法師以己所得分之，顯示了平息糾紛的才能。叔父好射獵，在家剥剔禽獸，法師獨不忍與諸兒同觀；堅決不食獵肉及一切魚肉，劉氏夫人感之，亦不食。又常悲憫桑蠶纏縛於生死，遂不衣綢緞之類，以戒行終身。家中世本奉道，法師幼童之時却誓事佛。年八歲，因一過門乞討的游僧之言，欲往二百餘里外的剡縣（治所在今浙江省嵊縣）求佛，父母以其尚幼，不許。至年十二，始遂雅操，在剡中遍游諸寺，窮究經藏，妙盡根本。闔境道俗咸相敬重，謠曰“少達妙理婁居士”。六年以後，因欲出家，返鄉里辭別親友，又苦諫叔父毀掉了獵具。

宋泰始四年（468），年十七，往上虞東山寺落髮為僧，師事吳興餘杭人慧靜為和尚，法名慧約。慧靜本姓邵氏，乃秣陵（治所在今南京市附近）南林寺法業的弟子，才識清遠，因著《命源佛性論》而見重於世，是劉宋最有名的僧人。《高僧傳》卷七、《六學僧傳》卷二一有傳。慧約隨慧靜至山陰天柱寺、梵居精舍、西臺寺，講經看論，深為慧靜賞異，視為繼承發揚自己學說乃至光崇整個釋氏業的人選。泰始中（465～471）慧靜卒後，復還天柱，探究《大品》諸經，窮盡其義。

齊竟陵文宣王出鎮會稽，致以殊禮。時齊中書侍郎周顒為剡令，去官後，攜法師至金陵草堂寺。——《續高僧傳》謂，草堂

寺乃周顒於鍾山雷次宗舊館而造，又號“山茨”，請約住持——河南褚淵為司空，始請講《净名經》、《勝鬘經》；後為尚書令，啟敕令法師於官署中居住。淵薨後，左僕射瑯瑯（琅琊）王儉上啟依舊居留；為丹陽（治所在今安徽宣城）尹，又攔在官署，講通《法華》、《大品》。王儉薨後，還草堂寺。與時為太子僕的周顒同在東宫的吴興沈約，至寺與法師相識，嘆為道安、慧遠皆無以尚也。隆昌元年（494），東歸改葬二親，與已除為東陽太守的沈約同舟。墓成，游金華山。沈約被代，遂相隨出都，還居草堂。天監元年（502），沈約為尚書僕射，戾敕請法師居省中；尋為左僕射尚書令，法師亦並相隨。天監十一年（512。據印光較正本），約為丹陽尹，又請在郡供養。次年沈約卒後，還居草堂寺。

天監十一年，梁武帝始請相見。常預後堂齋講，每與武帝說法清談，動經晨夜，所受禮崇信無能比者。武帝欲受菩薩净戒，天監十八年二月二十九日下詔，擇四月八日為受戒日，慧約為受戒師。到時，延法師於等覺殿上，修八關齋，設無遮大會，預會者朝野白黑達十萬餘衆，法事之盛，振古未有也。武帝詔請四字導師，僧徒千有餘人咸推法師。受戒畢，武帝親執弟子之禮；與法師語，呼為“闍黎”，與臣下言則稱“智者”。他日進宫，法師就東面漆床上立，武帝先作禮，然後方並坐。慧約受到全國尊重，真正成了國師：舉國臣民自皇儲王公以下，一切盡敬，六宫妃主也莫不受業；京邑名僧以及朝野士庶蒙度脱著録者，在四萬八千之多。

慧約才思清迴，製作的文章亦皆臻妙。湘東王諮議范貢亡去，約臨喪而賦的悼亡傳於天下，詩云：“我有數行淚，不落十

餘年；今日為君盡，並灑秋風前。"《録》言，此後，即一心精修經藏，深證無生，鄙而不為世間辭句也。

《〔康熙〕金華府志》卷二二《僊釋·慧約》稱，"普通七年(526)，奏以金華故庵建智者寺"，不知何據。《〔雍正〕浙江通志》卷二三二《寺觀七·金華縣》有"智者寺"條，引文獻説明曰："《方輿勝覽》，智法禪師道場，後倚石巖，乃金華第一刹也。《〔萬曆〕金華府志》，在縣北十五里。梁武帝乃樓約受戒，號智者國師。辭還，適谷口見白氣浮空，曰兹地當興三寶。普通間，敕造智者禪寺。《金華縣志》，寺久廢，邑令汪可受重構。"並摘援了謝翱和許謙詩句。《録》載，中大通四年（532），奏請以舊宅為寺，名曰本生寺。又詔改故鄉竹山里為智者里。《〔嘉慶〕義烏縣志》卷一"村莊"，稱縣西有"智者鄉"，蓋即此也。《續高僧傳》曰，事在大同二年（536），恐誤，因是時慧約已亡故也。

大同元年秋八月，預知緣盡，使人伐去寺門外樹枝，曰："鑾輿當至，此枝妨道。"至九月六日，現身有疾，北首右脅而卧。至十六日，詔使舍人徐儼入寺問疾。是日五更二唱，遺言弟子而去，時年八十四，六十三夏（依《續高僧傳》）。皇帝和百官都來臨喪。遷柩之日，衆僧議葬寺之東巖；至二十九日壬申，却詔葬於獨龍山寶誌墓的左側。祖琇《隆興佛教編年通論》、志磐《佛祖統紀》卷三七《法運通塞志第十七之四》言，亡後，武帝綴朝三日，素服哭之；從約受歸戒者四萬八千人，皆服緦麻哭送[1]。《續高僧傳》謂，僚宰輟聽覽者，二旬有一。

---

[1] 分別見：《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第三套第三册；《大正新脩大藏經》49/350c。

大同三年，詔使從都載龍虎碑，於本身寺前招魂，為墩一所；又令於寺樹碑，使國子祭酒蕭子雲為文。再於草堂寺立碑，令度支使王筠為文。宋張敦頤《六朝事蹟編類》卷下《寺院門第十一·蔣山太平興國禪寺》云："寺後向東有塔曰婁約，即慧約婁禪師之塔。《高僧傳》曰葬於獨龍山寶公之左是也。舊有寶公及婁約塔碑，梁王筠撰文，今不復存。楊次公詩曰：'今古忙忙利禄間，幾人能此叩松關？猿驚鶴怨不知處，虎踞龍盤空見山。芳草路隨流水遠，老僧心共白雲間。淮南舊隱拋離久，一誦移文一愧顔。"[①] 張氏時碑已不存，故而後來冶城（故址在今南京市朝天宫一帶）嚴觀子進將之列入《江甯金石待訪目録》卷一："慧約婁禪師塔碑　王筠撰。在太平興國寺。目見《六朝事蹟》"[②]。所幸的是，蕭子雲撰碑文今日尚可睹賞。宋王象之撰《輿地碑記目》卷一《婺州碑記》卷一有"智者法師碑"，謂"及本生寺碑，在義烏縣界，梁太子綱文"。清《六藝之一録》卷一百十《石刻文字作十六·西湖碑碣·南山路》亦載之："智者法師碑及本生寺碑，在義烏縣界。梁太子綱界。梁太子綱文。"此所謂本生寺碑，即蕭氏撰者。該碑或徑記為"梁智者法師碑"，如宋陳思《寶刻叢編》卷十三《兩浙東路·婺州》，據《諸道石刻録》而稱，碑乃"梁太子綱撰。天監中武帝（向智者）執弟子禮。（智者）大同光中歸寂。"[③]

作為同縣的老鄉，大同元年慧約亡時，傅翕始至京城不久，

① 文淵閣《四庫全書》本，册 589，頁 231 下至 232 上。
② 清江標輯《靈鶼閣叢書》第二集。
③ 文淵閣《四庫全書》本，册 682，頁 527 上；册 832，頁 278 上；册 682，頁 396 下。

所以很難説二人之間有什麼實質性的師授關係。但是時慧約貴為國師，剛從山溝裏出來的傅翕想要在京都弘法，除了利用同鄉這層關係外，是有可能在慧約亡前向他執弟子禮的。也許，這乃《録》卷四收入智者的傳記並將之放在嵩頭陀之前的深層原由吧。惜當初智瓚所結集和後來樓穎編次的八卷本皆已不復存在，今天已找不出確切的憑據也。

細究起來，傅翕和慧約在弘化風格上，倒確實也有著類似之處。慧約幼時即經游僧點化，而傅大士亦是遇見嵩頭陀方明宿因。慧約在行化過程中，屢屢被人目為菩薩：叔父迷於射獵，不聽諫言，夜夢赤衣使者帶領力士數人，手持矛戟，説："汝無殺害衆生！菩薩諫汝，何為不從！"褚淵有疾，法師參問時，正晝睡未醒，忽夢云："菩薩來也！"法師族祖、齊給事中樓幼瑜，年已耆宿，每見法師輒起作禮，謂人曰："此人乃菩薩身耳，方為天下師，豈惟老夫耶！"而傅翕則被時人公認為彌勒下生。不僅如此，慧約一生中神異之處也甚夥：叔父壞獵具後，山上群鹿送法師數里，徘徊戀惜而不願去；與褚淵静坐良久，淵病竟不覺自癒；預知沈約將至尚書省、僕射省，斷言他和應豐之不會長壽；在金華山，收化了長期撓害人的山精毒蛇；為梁武帝授戒前，合掌入澡瓶中，結跏趺坐在五色雲臺之上（元吴萊《淵穎集》卷八專門有《婁約禪師玻瓈瓶子歌秋晚寄一公》以頌之[1]）；受戒時，又見一喜鵲、兩孔雀來聽法；知道自己終日，預備後事。臨終時，平日所乘青牛忽大鳴吼，涕泪交流；建墓日，又有雙白鵲飛來，繞旋悲唳；……慧約出家之前被呼為居士，傅翕則畢生未披

① 《叢書集成初編》本，册2273，頁254。

緇衣。慧約自幼不殺生，出家之後，隨慧静窮觀山水，所至輒巖棲却粒，採雜菓擣治服之；周顒有隱逸之志，故深相敬重；游金華山住赤松澗時，不僅採藥服餌斷穀，而且住道士宮觀逾年，所進唯麻棗而已；有白蝙蝠現草堂寺東門上以及法師梁下，人謂僊人合藥常用此物，慧約却言，“我服食數十年，常噉草木根葉，尚懷不必，今合藥用衆生皮骨者，豈人心哉！服汝縱能使我長生久視、白日飛騰，義不忍害汝以成己也。”“飯餌松術三十餘年，布艾為衣過七十載”，慧約不僅與傅翕一樣地喜好隱逸、如道教徒一般地約穀木實，而且也不避諱結交權貴。人嘗問之：“既絶穀清虚、高蹈物表，今朝貴接請，常有喜色，得無以勢乎?”法師答之曰：“貧道意樂便往，不知物議也。”——當然，這實在是當時江南佛教界的一般情況。——此外，諸於善於講經看論，深明玄義，兼取儒、道兩家之教義和修行方法（與沈約語，嘗引子產之語“多言或信”），遺言“汝等當以慧定存心，勿起亂想”，亦皆與傅翕切近。

總之，傅翕與慧約可能有著某種意義上的師徒關係，《録》收入慧約傳記是自有其道理的。《録》卷一稱，傅翕初進京，直入善言殿，唱拜不從，徑登西國所貢寶榻，此榻昭明太子、智者法師洎大士得坐耳”，雖不一定為實，却暗示著傅翕在當時的地位和國師相侔也。《虚堂和尚語録》卷二《婺州雲黄山寶林禪寺語録》：“智者和尚至，上堂。浄瓶里澡洗，古檮下修身，彼此寸長尺短，何妨忝為切鄰。相見又無事，不來還憶君。杜鵑啼斷月如晝，不似尋常空過春。”[1] 也是將二人相提並論的。

① 《大正新脩大藏經》，47/996a、b。

二、嵩頭陀

樓穎《〈善慧大士録〉序》所言"頭陀"，應即是嵩頭陀。這不僅因為《録》中衹有嵩頭陀和傅大士關係切倚，不僅因為《録》四有其傳記，並且該傳記的排列次序也與樓穎序提及的"共羽翼正教"的數名"異人"的次序一致，而且還由於卷三所收元積作於寶曆二年（826）的《還珠留書記》曾提及"異僧嵩"："年二十四，猶為漁。因異僧嵩謂曰：'爾彌勒化身，何為漁！'遂令自鑒於水。乃見圓光異狀——夫西人所謂為佛者——，始自異。一旦入松山，坐兩大樹下，自號為'雙林樹下當來解脱善慧大士'。"言辭雖簡略，却頗同於《録》卷一述大士悟前因的過程。如此，則至少在九世紀就承認有嵩頭陀其人了。——實際上，嵩頭陀是唯一的從現存文獻中可以推定為傅翕導師的人。

《録》卷一道及嵩頭陀處有三：一是普通元年（520）於稽停塘下遇大士泝水取漁；二是大同七年（541）大士為衆説彌勒净土，稱"……嵩頭陀暫過忉利天。不久還兜率天"；三為嵩頭陀入滅時，大士心自知之，乃告衆曰，"我決不久住於世"。言語雖極粗疏，却表明嵩頭陀乃傅翕的啟蒙老師，傅翕結識他也遠在可能交通慧約之前。

真正系統地叙述嵩頭陀化蹟的，是《録》卷四的《嵩頭陀法師》。據此，嵩頭陀名達摩，不知何國人。久居於雙林以北四十里的巖谷叢林之間，無人知曉；因該地多楓香樹，故號曰"香山法師"。按《録》卷一謂"胡僧嵩頭陀"，程俱《雙林大士碑》稱"胡僧"；《景德録》卷二七謂"天竺僧達磨"、小註曰"時號嵩頭

陀"[①]，《五燈會元》卷二言"天竺僧嵩頭陀"[②]；《祖庭事苑》卷三、《隆興佛教編年通論》卷八[③]、《佛祖歷代通載》卷九[④]、《釋氏稽古略》卷二[⑤]，並稱"西域僧嵩頭陀"或"西域沙門嵩頭陀"；《佛祖統紀》卷二二[⑥]、《釋門正統》卷八稱[⑦]"梵僧嵩頭陀"；《歷代編年釋通鑒》卷四[⑧]、《指月録》卷二等[⑨]，未言國別。其實，如第一章第二節所説，"胡僧"乃隋唐時對天竺僧的通稱，"梵僧"亦泛指印度衲子；"西域"後代雖一般指葱嶺以西諸國，但也不是不可以囊括天竺，如《洛陽伽藍記》卷一"永寧寺"條稱菩提達摩為"西域沙門"[⑩]，斯二〇五四號《楞伽師資記·第二魏朝三藏法師菩提達摩》更言是"西域南天竺國〔人〕"。《録》卷四曰"不知何國人"，顯示出卷四保持了大士弟子第一次結集時的狀態，卷一則已揉進唐代痕蹟，《隆興佛教編年通論》等的附會之處更是昭然矣。然稱嵩頭陀為"胡僧""天竺僧"，又並非全屬無稽，因為西漢時中土與印度已有海上交通往來[⑪]，東漢更盛[⑫]；晉朝天竺僧耆域"周流華、戒，靡有常所……自發天竺至於扶南（位於今柬埔寨），徑諸海濱，爰涉交、廣，並有靈

① 頁554上。
② 頁117。
③ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第3套第3册；第壹輯第貳編第18套第1册。
④ 《大正新脩大藏經》，49/549c。
⑤ 《大正新脩大藏經》，49/795b。
⑥ 《大正新脩大藏經》，49/244b。
⑦ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第三套第五册。
⑧ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第四套第五册。
⑨ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第十六套第一册。
⑩ 頁5。
⑪ 《漢書·地理志》，王先謙補注本。
⑫ 《後漢書·南蠻列傳》，王先謙集解本。

異。既達襄陽……以晉惠之末，至於洛陽"[①]；犍陀勒"本西域人，來至洛陽積年"[②]）；"時又有天竺沙門僧伽達多、僧伽羅多等，並禪學深明，來游宋境"[③]；……梁時從海路到江南來一天竺僧是完全有可能的。明李賢等奉敕撰《明一統志》卷四二《金華府》"傅翕"條，稱翕所遇為"北僧嵩顯（頭）陀"，理解有誤。Dharma 音譯作達摩，自古皆然，劉宋元嘉年間（424～453）譯出《雜阿毘曇心論》時始譯為達磨。天竺僧名達摩者極常見[④]，《録》中之"達摩"顯然不可能是禪宗初祖菩提達摩。嵩頭陀何時入梁，諸書皆未及之，唯據《録》敷衍其行化事蹟的《歷代編年釋氏通鑒》卷四，首次嵩頭陀事於天監十七年（518），似以為此時即居雙林附近矣。《〔崇禎〕義烏縣志》卷十七《僊釋·嵩頭陀》謂天監中來居香山巖谷叢林間；《〔康熙〕金華府志》卷二二《僊釋·嵩頭陀》、《古今圖書集成·博物彙編·神異典·僧部》[⑤]、《〔嘉慶〕義烏縣志》卷十八《僊釋》，亦並從之。

後來為採薪人遇見，嵩頭陀告之以"此處堪造寺"。樵者請出山，受到邑聚之人迭相供養。後因小游松峭山南（《〔崇禎〕義烏縣志》謂是峭山），邂逅梁常侍樓偃，告之"貧道是外國凡僧，頭陀至此"，表示願意共弘佛事，並約定明年八月在自己所居松林下相見。後來，與樓偃諸人在昔日棲禪地建立了香山寺。《〔崇禎〕義烏縣志》卷十八《寺觀》"香山教寺"條，謂該寺"去縣

---

① 《高僧傳》卷九《晉洛陽耆域》。
② 《高僧傳》卷十《晉洛陽槃鵄山犍陀勒》。
③ 《高僧傳》卷三《宋京師道林寺畺良耶舍》。
④ 除造《雜阿毘曇心論》的達磨多羅論師、撰《禪經序》的達摩多羅禪師而外，《高僧傳》卷十一《宋京師中興寺釋慧覽》記有曾入定往兜率天、從彌勒受菩薩戒的西域比丘達摩。
⑤ 册 50，頁 61235 中。

西二十五里。梁天監中西域嵩頭陀僧建"。《〔嘉慶〕義烏縣志》並謂有禮拜石、錫杖泉遺蹟。從嵩頭陀與樓偃一起崇建三寶的首要目標乃立寺廟來看，由《録》言"於時佛法尚劣，偃猶未識"而觀，嵩頭陀應為雙林一帶傳播興隆佛法的先驅。

至於他之所以取信於鄉民和其他僧侶的，為神通：在香山寺傍造一止容一斛許米的小倉，却從未空過，號曰"常滿倉"（縣志作"常盈倉"）；山賊數十人來劫財物時，使之手脚皆不能動摇，最終精神潰亂而謝罪；寺中建靈刹、設無遮大會，嵩頭陀將銀瓶中水瀉於鉢中，捧鉢繞刹一周，刹即不假人功而屹然自立；遥知沙門慧凱在家中破戒與母親喫雞；明瞭有人竊薑供養，故行食時不受薑；普通元年（520）五月（《傅大士集》謂八月）三日，縣令蕭子睦酒醉後往寺頂禮，頭陀閉門不出，並知道縣令心欲放火燒寺，蕭子睦後來惶恐不已，虔誠禮請懺悔。——據《〔嘉慶〕義烏縣志》卷八《官師》，蕭子睦作過義烏縣令，則嵩頭陀來梁始駐錫於義烏也。

又，《〔崇禎〕義烏縣志》卷十《選舉·選舉（雜）科表》有樓偃，謂其"涉經史，通古今"，後舉俊彦，梁天監中登用，仕終兵部侍郎兼護軍；卒後諭葬香山，立祠夏堰，世祀之；則梁代果有其人矣，《録》應屬實録。嘉慶縣志卷三《方輿考·山川》，並記縣西南二十五里有夫人峰，"以梁侍郎夫人墓此，故名"；卷二《山》，更明言"梁侍郎樓偃妻葬此"。縣西二十五里乃香山也。嘉慶縣志卷十《選舉》記樓偃事，稱"初，母吴氏夢金星燦如日光隊懷，娠十三月而生"；卷十九《丘墓》又有"梁兵部侍郎樓堰（偃）墓"，謂在"縣西北二十里香山。萬曆間撫院立碑"。《録》謂樓氏官常侍，即散騎省的散騎常侍；兵部，自隋方

始置：嘉慶縣志所言官職“兵部侍郎”，必誤。

普通元年三月十四日，赴近村齋會，便不肯還山。是日率爾南行，謂紫雲覆蓋的南山可以置寺。按，上文曰五月三日尚在香山寺，此却言三月十四日已離開，恐有誤。見紫雲事，頗類似於後世道信傳法給法融的傳説：“雙峰過江，望牛頭，頓錫曰：‘此山有道氣，宜有得之者。’乃東，果與大師相遇。”[①] 嵩頭陀行至余（佘）山，江水泛濫，乃將傘放於水上，手握鐵魚磬，截流而渡。《〔嘉慶〕義烏縣志》卷十八《僊釋》，稱所記渡事“本《遺事》補入”，可見編志者竟未睹《録》也。

再南至稽停塘下，見傅大士正泝水求魚，因發其神妙之蹟，並示之以修道之所。傅翕當在此時皈依三寶吧。松崎清浩謂普通元年三月十四日初遇大士，又將雙林包括在嵩頭陀所創七寺之内，恐誤：《録》並未言三月十四日即已南行至稽停塘，也没有説嵩頭陀所立寺廟中有雙林寺也（詳下）。《三教搜神大全》卷二謂大士所遇為“天竺三僧嵩頭陀”[②]，誤衍“三”字。

離開傅翕後，嵩頭陀行至萊山，建萊山寺。《〔崇禎〕義烏縣志》卷十七《僊釋》、《〔康熙〕金華府志》卷二二《僊釋》稱該寺（崇禎志作“來山寺”）建於普通中，與《録》吻合；《〔雍正〕浙江通志》卷二三二《寺觀》，據《名勝志》曰乃天監中（502～519）立，則早了一些。嵩頭陀在寺南山中（松崎清浩言寺為香山寺，在南山中，未妥。此寺顯然謂萊山的萊山寺也），每晨夕伺弄菓樹，在道上重逢傅大士，摩其頂曰：“自念余當西邁，不

① 《劉禹錫集》卷四《牛頭山第一祖融大師新塔記》。
② 《藏外道書》，册 31，頁 760 上。

值菩薩道興。”重逢大士事，《録》卷一未及，然據此可知，二人應信息不斷；“不值菩薩道興”，時間則應在大士進京大弘法化之前。嵩頭陀還萊山寺（松崎清浩稱還雙林寺[①]，並未慮及《録》有“各還其居”數語），數日後留鐵魚磬而去。此及在余（佘）山時提到的鐵魚磬，實即魚鼓也，詳本章後附《魚鼓考》。

西至金華縣界南山下，置龍盤寺，以杖刺地處穿井。西行至龍丘界，居南山，建龍丘巖寺。又西入萬善山口，籌構離六塵寺。更西行抵孟度山，新修三藏寺。從香山寺到三藏寺，嵩頭陀在江南凡構七寺，皆得山川之形勝，黑白供養。《〔雍正〕浙江通志》卷二三二《寺觀·湯溪縣》“證果寺”條，據《〔萬曆〕金華府志》稱，縣西北十五里證果禪寺，乃梁天監間達摩禪師開基，唐貞觀元年（627）建。此“達摩禪師”當即嵩頭陀。所引胡宗《證果寺》“永安山水古叢林，破衲傳來幾代深……莫道空門忘百慮，九年面壁亦留心”，是誤為菩提達摩矣。下果寺梁時僅奠基而已，並未建成。《〔雍正〕浙江通志》又據《〔萬曆〕金華府志》曰，湯溪縣南九峰山下的九峰教寺，嵩頭陀在天監間亦嘗卓錫。《〔嘉慶〕義烏縣志》卷二《山·龍華山》，謂山頂有磬石鍾岩，相傳僧達摩煉法於此。此達摩亦應指嵩頭陀吧。

嵩頭陀一生汲汲於建寺功德，蓋一因其時義烏、湯溪、金華一帶佛法不興，欲以此而散佈梵音也；二或為了迎合“南朝四百八十寺，多少樓臺烟雨中”之風吧[②]。寺置成後，又離開去建新寺，定然曾度人為徒以繼佛事，如傅大士、沙門慧凱皆為他所接

---

① 松崎清浩《傅大士における禪觀思想の考察》。
② 杜牧《清明》詩。

引也。

三藏寺事畢，却還龍丘巖寺。及入滅，“大士心自知之，乃謂弟子曰：‘嵩公已還都（兜）率天宫中待我，我同度衆生之人，去已盡矣。’”此一段話，極類於《録》卷一第三次提及嵩頭陀處，卷一當據之而撰入。《〔崇禎〕義烏縣志》僅言“西至龍丘入滅”。至於入滅時間，《録》卷四本傳未及，卷一次逝去事於天嘉五年（564）以後；《小録》、《景德録》則于天嘉二年（561）後述“時有慧和法師不疾而終，嵩頭陀於柯山靈巖寺入滅”①；《歷代編年釋氏通鑒》卷四，於戊子年（陳廢帝光大二年，568）下言“冬，嵩頭陀入滅”，謂乃“本《録》”②，《釋門正統》卷八《護法外傳》亦謂“光大二年冬，嵩示寂龍丘巖”③，程俱《雙林大士碑》也稱“光大二年冬，嵩頭陀死于龍丘巖”，《佛祖統紀》卷二二則僅云光大二年“大士曰：‘嵩公已還兜率天……’”④《指月録》卷二《應化聖賢·雙林善慧大士》⑤、《居十分燈録》⑥、《居士傳》並謂太建元年乙（丑（569）“慧和法師不疾而終⑦，嵩頭陀亦於柯山靈巖寺入滅”⑧。分析各種説法，當以與《録》同屬一個系統的《歷代編年釋氏通鑒》、《釋門正統》等為妥，即於陳光大二年涅槃。《望月佛教大辭典》亦持光大二年入滅説⑨。

---

① 頁 555 下。
② 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第四套第五册。
③ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第三套第五册。
④ 《大正新脩大藏經》，49/244c。
⑤ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第十六套第一册。
⑥ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第二十套第五册。
⑦ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第二十二套第五册。
⑧ 《大正新脩大藏經》，50/971b。
⑨ 册 5，頁 4384a。

松崎清浩認為示寂於公元 561 年[①]，當是依《景德録》，未妥。入滅處所，《景德録》、《指月録》等所言當誤，因嵩頭陀所置寺中並没有名叫柯山靈巖寺的。

如前所述，梁、陳之時天竺僧既有可能來至義烏一帶，置寺建廟又契合蕭梁佛風，那麽嵩頭陀其人應非虛造。加之《録》卷四的傳記文風樸質，不僅可以補卷一記載之疏闕，而且與卷一的不一致處，正表明本傳保存了樓穎編次之前結集的原貌。更重要的是，從嵩頭陀的行化中，依稀可睹傅大士的影子，從另一方面證明了傅翕正應為他的弟子。嵩頭陀最初往香山幽居，獨坐大樹下，形甚枯槁，神氣爽邁；樓偃見他眉目秀異，知非常人，所以才肯披荆斬棘近二十里去赴會；樓偃到達後，他正披糞掃之衣，加趺而坐：顯然，這正是《十二頭陀經》、《大乘義章》卷十五等所説的阿蘭若處、樹下坐、常坐不卧、著糞掃衣等頭陀行也，判然於大乘北傳一系的所作所為。衹是，後來受俗人家供養、住香山寺接受施米和菜菓齋供、南行前赴近村齋會，與頭陀行者的自行乞食不完全吻合，似乎乃適應中土風俗而作的變更也。輾轉創立多處精舍，也合乎頭陀行所要求的切戒戀居一處。再從初遇樓偃時自稱“頭陀至此”和其“嵩頭陀”之名來看，此僧確為南天竺的頭陀行者。

傅翕“爰初隱逸，安處林叢”（碑銘）、“修禪遠壑”、“逃蹟山林，肆行蘭若”、“薰禪所憩，獨在高巖，爰挺嘉木，是名擣（檮）樹”，在下定林寺“游巖倚樹，宴坐經行”、“居蔭高松，卧依盤石”（碑文），並皆繼承遵循了嵩頭陀的禪風。衹不過嵩頭陀

---

① 松崎清浩《南朝傳教における一考察》。

對傳統的頭陀行既有改變，大士更“食等餐露，齋疑服風”（碑銘）、“絶粒長齋，非服流霞，若食朝沆”（碑文），進而汲取了中土修神僊行的法子罷了。其次，嵩頭陀以種種神通化人，而大士亦頗現異儀（參見第九章第一節）。《録》本傳未及嵩頭陀本來處，但對樓偃自稱“貧道是外國凡僧”，於稽停塘下見傅翕時亦不過“因發大士神妙之蹟”，並未明言大士為彌勒應身。然而，從結尾處傅大士謂“嵩公已還都（兜）率天宫中待我”而觀，嵩頭陀必曾自述兜率因緣、必然持彌勒信仰，衹不過在遇見傅翕時始倡言耳。二人既然皆示神通，傅翕更處處自稱“雙林樹下當來解脱善慧大士”，自亦與蕭梁時彌勒信仰早已流行有關（參見第九章第二節）。嘗試言之，嵩頭陀以神通退持械來劫財物的山賊，《録》卷一亦記傅翕有僕亡匿為盜、劫賊群至以刃驅脅大士而取財物，可見其時雙林的附近社會動蕩不安的實情。鄉人因而信向彌勒浄土，“俱識還源，並知迴向”（碑文），不亦宜乎！

第二節　傅翕禪法的承傳繼襲

一、雙林禪風的親炙和輾轉燈傳

自號“雙林樹下當來解脱善慧大士”的傅翕，苦行七年後，漸現神蹟，四衆常集問訊作禮，“州鄉媿（愧）伏，遠近歸依”（碑文），願意師事之者自然日衆。

據《録》卷一，大士第一個有名有姓的弟子蓋為其妻刎（妙）光，因“大士欲導群品，先化妻子”也；況晝作夜歸，敷演佛法而苦行七年中間，陪伴他的也為細君。至於最初的一批桃

李，則為供養和支持他的同宗傅姓人士，如傅昉、傅子良、傅重昌、傅僧舉母、傅暀（旺）、其叔、從祖孚公，其中傅暀更是善於公關、奉書於梁武帝的大功臣。首先願為徒屬的沙門，是慧集。初見大士即信服的信徒，尚有信安縣比丘僧朔和其同類，比丘智緦、優婆夷錢滿願等。（碑文）再從“時還鄉黨，化度鄉親，俱識還源，並知迴向；或立捨鬚髮，如聞善來；大傾財寶，同修净幅”、“門徒肅肅，學侶詵詵”、加名薦述其德業的有傅普通等一百人、傅德宣等道俗三百人等的記載（碑文）來看，在中大通六年（534）直干天庭之前，傅翕已是諸生遍及緇門白服，其中以同姓鄉黨最夥，足以顯出家族勢力在其弘化中的强大後盾作用。

進京以後，不僅嘗為大士進書武帝的太樂令何昌終成門人，稱為昌居士，而且“京洛名僧，學徒雲聚”，連武帝亦與之講論玄賾（碑文）；“大士三至京師，所度道俗不可勝計”（卷一）。返雲黃山，在晝夜勤苦却僅得少足的情況下，仍然屢為各類弟子説法，示以還源之道。

梁末為救兵災時禍，大士弟子更燒身或持上齋，見於徐陵碑文的即有：徐普拔、潘普成等九人，居士范難陀、比丘法曠、優婆夷嚴比丘，比丘寶月等二人，比丘慧海、菩提等八人，比丘尼曇展、慧光、法纖等四十九人，比丘僧拔、慧品等六十二人。見於《録》卷一的，太清二年（548）有留堅意、范難陀等十九人，朱堅固、陳超、姚普薰、智朗等，留和睦、周堅固、樓寶印、葛玄杲、比丘菩提、優婆夷駱妙德，比丘智朗、智品等二十二人，比丘尼法脱、法堅等十五人，比丘普濟、居士傅長、傅遠等四十二人；紹泰元年（555），有范難陀、比丘法曠、優婆夷子嚴；陳

永定元年（557），有比丘慧海、菩提、法解、居士普成等八人，比丘法如、居士寶月二人，比丘智雲等十二人，沙彌慧普等十人，普知、慧炬等二十三人，小兒善覺等十七人，比丘曇展等二十六人，沙彌尼慧堅等九人，小兒法極、玅（妙）貞、優婆夷平等、法瑱等十人，道士陳令成、徐尹等四人。參見第九章附《燒身考》。

此外，傅翕的弟子還有，他視為文殊、為消除道俗對他的疑惑毁謗而劓鼻燒指的傅普愍（又作傅普敏）（《録》卷一、卷四），自信安縣來游雙林的僧朔等四人，天嘉元年（560）欲建龍華會的慧榮等人，天嘉二年來索食的會法師等八十餘人，其子普建、普成，見大士示還源相的法璿等，送織成彌勒像的法猛上人，上啟陳宣帝的智瓚（以上見《録》卷一）；隋文帝嘗與書的慧則，問大士六度四等義的比丘智雲（見《録》卷二）。

以上的記載或有重複，但要之傅大士的徒衆在數百人以上。以一介白衣而能有如此多遍布朝野、囊括儒釋道及一般氓民的受業者，傅翕的禪風不可不謂熾烈矣。

其中特出的生徒，碑文所記除上述徐普拔等外，尚有傳習受持大士所講經論的智瓚，智瓚曾與法璿、菩提等人啟陳宣帝請立大士、慧集和慧和等碑（《録》卷一）。按，智瓚也就是當時所謂的“傳法”者，即繼其師而講解經論的人，僅限於知識的傳授而已，與唐以後的“傳法”含意迥異[1]。——如傅大士付給其弟子的，即衹是對《維摩》、《思益》諸經的疏解詮釋。

《録》卷一於陳永定元年（557）後，誤次本應為光大二年

[1] 參見《湯田彤學術論文集·中國佛教宗派問題補論》。

(568）的大士辭衆之語，内中有曰："我同度衆生之伴，去將盡矣，唯潘、徐二人不出其名。如弟子傅普敏則是文殊；沙門慧和是我解義弟子，亦是聖人，然行位不高；慧集上人是觀世音，與我作弟子；昌居士是阿難，昌在世形容行業還示闇劣，世人不免輕之。"顯然，大士是以傅普敏、慧和、慧集和昌居士這四人為最得意的門生；潘、徐二人，功業名望都要遜一等。

樓穎《〈善慧大士録〉序》特別指出了與傅翕有關的、弘傳佛教的異人："時梁武帝以皇王之貴，精勤佛寶，由是異人間出，共羽翼正教。如大士之時，比丘僧則有智者、頭陀、慧集、慧和、普建、普成，居士則有傅普敏、徐普拔、潘普成、昌居士，皆六度四等、清心浄行以嚴持於身，放生蔬食、醫病救苦以泛愛於物，造立塔廟、崇飾尊像以嚴佛事，敷演句偈、闡揚經論以廣多聞。此皆是不可思議之人，行不可思議之事，迭為表裏，用度雖信難化之人，欲使其得登無上之道，見當來之佛耳。"除智者、嵩頭陀乃大士師輩外，比大士遺言更增普建、普成、徐普拔、潘普成，徐普拔和潘普成蓋即大士所謂"不出其名"者。樓穎既以"將恐芳塵散逸，後來無聞，遂追訪長老"（《〈善慧大士録〉序》）而編次大士及其弟子之傳，定當曾搜集他所稱譽的"異人"資料，並輯入八卷本之中（參見第三章第一節）。唯經樓炤删潤後，今僅存智者、頭陀、慧集和慧和的傳記而已，餘人多衹在這四人之傳以及《録》卷一、卷四中附帶涉及名姓耳。稍詳盡的玅（妙）光所生二子普建、普成，也衹不過在卷一謂"居士普成"於陳永定元年奉命鉤身縣燈（按，稱作"居士"，則此時尚未剃度），大士臨終時囑普建普成二法師慎護三業，在卷二謂長男普建法師於禎明元年（587）燒身滅度而已。

值得注意的是，《〔崇禎〕義烏縣志》卷十七《僊釋》記載了大士弟子法會事，頗可補《録》之闕。“僧法會，俗姓賈，名孝。同義鄉奉國里人。仕齊、梁間，棄官至雲麾將軍。武帝時，棄官為僧，自金陵携巨鐘、長刹東還。聞傅大士神異，率八十餘人往丐食。大士給以一簞飯，衆飽而飯有餘。會嘆服，以鐘獻，乞為弟子。大士持鐘，自松山頂擲之溪潭中，謂曰：‘汝緣在彼。’會即其處宴坐鉅石，信向甚衆，為立精舍於溪濱，即法惠院也。因呼其譚曰聖鐘潭。宋皇祐中（1049～1053），潭湮塞。”嘉慶縣志卷十八《僊釋》，同。此僧會，即前述《小録》所記的邑中雲麾將軍賈會、《録》卷一的會法師。一簞飯飼衆而有餘，除顯襲《維摩詰經·香積佛品》的故實外，似又與嵩頭陀所造“常滿倉”有某種牽連，暗示出了大士與嵩頭陀之間的師承關係，表明大士乃是維摩詰一般有神通的大居士。法會所居法惠院，即崇禎縣志卷十九《古蹟》、嘉慶縣志卷十八《寺觀》附“廢寺觀”所載的法惠禪寺：“去縣南十五里。宋大同六年（540），僧法惠因傅大士擲其鐘於此，人為立精舍，名滴水。宋大中祥符元年（1008），賜額法惠院。後知縣徐秉哲改為十方禪院。今廢。”崇禎、嘉慶二志並謂“寺前有聖鐘潭”。寺蓋因法會得名，不過後來將“法會”誤傳為“法惠”，寺名也就由“法會寺”變為“法惠寺”了。縣志謂寺乃大同六年立，《録》記法會率人忽來索食事在天嘉二年（561）之後、四年之前，縣志恐誤。

傅翕亡去之後，雙林寺雖幾經劫難，然在傅姓的竭力護持和寺僧的傾心掩衛下，香火終究延續了下來，迄至於今。承受乃至弘構大士禪風的傅姓信徒和雙林寺僧，除在上編第三章第二節提到過的以外，傅翕同家族人士還有唐代的左溪玄朗（673～754）

和宋朝的贊元。據《宋高僧傳》卷二十六《唐東陽清泰寺玄朗傳》，玄朗字慧明，姓傅氏，"其先浦陽郡江夏太守拯公之後，曹魏世避地於江左，則梁大士翕之六代孫，遂為烏傷人也。"（參見上編第一章第二節）作為天台宗八祖，玄朗及其門下不僅極力尊崇傅翕、致力於弘揚和發展大士禪法，而且玄朗自己的禪行也與傅翕有一致者。《宋高僧傳》本傳："（朗）志棲林壑，唯十八種十二頭陀，隱左溪巖，因以為號。獨坐一室三十餘秋，麻紵為衣，糲蔬充食。有願生兜率宮，必資福事。"明袾宏輯《緇門崇行録·左溪遁蹟》亦曰："唐玄朗……常行頭陀，依巖傍澗，號'左溪尊者。'"[①] 幽居林壑而行頭陀，正是嵩頭陀、傅大士一脈相傳的苦行；"有願生兜率宮"云云，更是為了光大以彌勒示現自居的大士遺風[②]。與玄朗同時的永嘉玄覺（665～713），嘗在其與左溪書中斥朗滯見於山、拘情於講[③]。其實，雖然永嘉主張山世一如、喧靜互動實開宋代"一切現成"之風，却也不免令後人起分別心，造成了對傅翕遺風的誤解。正如袾宏所言："今人讀永嘉答書，藐視朗師，等之僻見。不知永嘉特一時遣著之語，而左溪遺範，正學者今日事也。明眼者審之。"[④] 據《建中靖國續燈録》卷七、《禪林僧寶傳》卷二七[⑤]、《五燈會元》卷十二[⑥]、《佛祖歷代通載》卷十九[⑦]、《指月録》卷二下五[⑧]、《〔嘉慶〕義

① 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第二十一套第五册，葉401左。
② 參見：本書第七章第三節三；《佛祖統紀》卷七，《大正新脩大藏經》，49/188b；《〔嘉慶〕義烏縣志》卷十八《僊釋》。
③ 《禪宗永嘉集·大師答朗禪師書》，《大正新脩藏經》48/394a至c。
④ 《緇門崇行録·左溪遁蹟》，《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第21套第5册。
⑤ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第9套第1册；第10套第3册。
⑥ 版本見注13。
⑦ 《大正新脩大藏經》，49/672c。
⑧ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第16套第3册。

烏縣志》卷十八《僊釋》和《新續高僧傳四集》卷十一等的記載[1]，北宋江寧（即金陵）府蔣太平興國寺沙門贊元，字普宗（或曰字萬宗、字覺海），本婺州義烏人，為雙林傅大士遠孫。出家以後，見事蔣山心禪師，復與王安石如昆弟游。贊元信仰或護持傅大士亦不見史傳，然觀其吐談多絶塵之韻，實亦具大士餘風焉。卒於元祐六年（1091）九月[2]。

至於承繼大士禪行而又留下聲名的後代雙林寺僧，僅見諸史籍的，就主要有如下兩類：

（一）兼習或改稟南山律者。《宋高僧傳》卷十五《唐吴郡雙林寺志鴻傳》，志鴻不滿意先德釋《南山鈔》之商略不均、否臧無準和補衮不完，乃撰《撰玄録》二十卷以匡之。由於澄觀（738～839）後嘗見是書並為之序，志鴻當生活於九世紀中葉以前。志鴻之作，惠運律師曾帶回日本，《惠運律師書目録》："搜玄録解四分律那（應作'删'）繁補闕行事鈔一部十卷"，著曰"雙林寺沙門釋志鴻撰"[3]。《東域傳燈目録》中却記作"同鈔搜玄録十卷"，小注曰："分本末為二十卷，吴都雙林寺沙門釋志鴻撰述。"[4] 該書，今收入《大日本續藏經》第壹輯第壹編第九十五套第二册。《宋高僧傳》卷二十五《周會稽郡大善寺行瑫傳》謂，行瑫在唐天祐（905）後，"遂往金華雙林寺智新，傳南山《律鈔》。"智新餘事不詳，然觀志鴻"彌節服膺，流輩推揖。常食時至，以不嚳（鑿）米與菜茹投水鼎中，參煮而食，此外斷無

① 民國喻謙撰，民國十二年（1923）排印本。
② 參見陳垣《釋氏疑年録》，頁 221。
③ 《大正新脩大藏經》，55/1091b。
④ 《大正新脩大藏經》，55/1156b。

重味”，可知亦當是精勤苦行、嚴持戒律之輩。

（二）最多的，自然是禪門衲子。《景德傳燈録》卷九有《廣州和安寺通禪師》，言通禪師嘗在婺州雙林寺受業，後去江西參馬祖（709～788），惜已圓寂；改謁百丈（720～814），終釋疑情。由其行蹟來看，當生活於八、九世紀之交。《五燈會元》卷十六所載婺州寳林懷吉真覺禪師，乃雲居元禪師（？～902）法嗣，上堂嘗緬懷大士云：“善慧遺風五百年，雲黄山色祇依然。”[①]《建中靖國續燈録》卷二十五[②]、《五燈會元》卷十六又載婺州雲黄山寳林寺果昌寳覺禪師事（？～1096）[③]，果昌乃安州時氏子，后駐雲黄山，屬於青原下十三世善本大通禪師的法嗣，他不僅以“雲黄山”答學人“如何是寳林境”之問，以“傅大士”答“如何是境中人”，而且明確地宣稱：“千般巧説，不離昔日門風；萬種施為，祇是舊日光影。”至於宋東京法雲寺大通善本（1035～1084），據《建中靖國續燈録》卷十五、《嘉泰普燈録》卷五、《五家正宗贊》卷四、《續傳燈録》卷十四等[④]，俗姓董氏，元豐七年（1084）以後曾住持過雙林寺，“淛東道俗追崇，至謂傅大士復生。”志璿謁之於雙林，並於“一夕，登大士殿作禮”[⑤]。《嘉泰普燈録》卷十九、《破菴祖先禪師語録》等載[⑥]，水

① 頁 1055。

② 《大日本續藏經》第壹輯第貳编乙第 9 套第 2 册。

③ 頁 1078。另參見《釋氏疑年録》，頁 228。

④ 《大日本續藏經》第壹輯第貳编乙第 9 套第 1 册；第 10 套第 1 册；第 8 套第 5 册；《大正新脩大藏經》，51/555b。參見：《禪林僧寳傳》卷二十九；《嘉泰普燈録》卷五；《大日本續藏經》第壹輯第貳编乙第 10 套第 1 册；《咸淳臨安志》卷七〇；《佛祖歷代通載》卷十九；《大正新脩大藏經》，49/680a；《釋氏疑年録》，頁 230。

⑤ 《嘉泰普燈録》卷五《潭州云峰祖燈志璿禪師》，《大日本續藏經》第壹輯第貳编乙第 10 套第 1 册。

⑥ 《大日本續藏經》第壹輯第貳编乙第 10 套第 2 册；第貳编第 26 套第 5 册。

庵師一（1107～1176）住過雙林。《嘉泰普燈録》卷二〇又有《婺州雙林用禪師》，卷十九又有曾住“婺之寶林（雙林）”的《慶元府天童應庵曇華禪師》[①]。宋代臨濟派徑山虛堂智愚（1185～1269），原為四明象山陳氏子，出家後不僅長住雙林，而且留下了一卷《婺州雲黄山寶林禪寺語録》（由侍者惟俊法雲編，見於《虛堂和尚語録》卷二[②]）。《叢林盛事》卷上《佛照光》、《禪關策進·袁州尋巖欽禪師普說》曰[③]，目庵弟子遠和尚也往過雙林寺，雪巖祖欽（？～1287）並“在雙林遠和尚會下打十方，從朝至暮不出户庭。縱入衆寮，至後架袖手當胸，不左右顧，目前所視不過三尺。”有明一代，雙林寺僧愚禪師於洪武九年（1376）重建了法雲寺[④]，介石明禪嘗賦詩稱贊鬱山主畫像[⑤]。元代，寶林桐江的紹大禪師，本嚴州桐江吴氏子，至正十九年（1359）卒后，宋濂曾為之撰碑銘；而他也曾移住義烏雲黄山寶林寺並終於此，也是臨濟一系的僧人[⑥]……最後，《〈傅大士集〉重刻後跋》提到，觀月比邱興慈之徒慧泉，住雙林寺時發現了當地所刻的傅大士語録——觀月，或即指月而觀之意，興慈、慧泉亦應是禪門人物。

以上雖然衹是一個極為粗疏的鉤稽，但雙林寺僧的相繼崛

---

① 《大日本續藏經》第壹輯第貳编乙第 10 套第 2 册。

② 《大正新脩大藏經》，47/993—1003。參見：《虛堂和尚語録》附法寶所撰行狀，《大正新脩大藏經》，47/1063b 至 1064b；陳垣《釋氏疑年録》，頁 289。

③ 《大日本續藏經》第壹輯第貳编乙第 21 套第 1 册；《大正新脩大藏經》，48/1100a。

④ 《西湖游覽志》卷十八，《武林掌故叢编》第 20 集。

⑤ 《續傳燈録》卷三十五《婺州雙林介石明禪師》，《大正新脩大藏經》，51/708b。

⑥ 參見：陳垣《釋氏疑年録》，頁 326；明宋濂《宋學士文集》卷六十九，《四部叢刊》本。

起，其弘化領域甚至遠及東瀛（參見本編第十三章），却正表明大士法化瓜瓞綿延的悠久呢。

二、慧集法師

《録》卷四存有傳記的兩個特出弟子之中，慧集的行化與大士最為近似，而且其地位也相做乎，乃觀音降蹟。徐陵碑文即將觀音和彌勒並提，“按《停水經》云，觀世音菩薩有五百身，在此閻浮提地示同凡品，教化衆生。彌勒菩薩亦有五百身，在此閻浮提地示同凡品，教化衆生。彌勒菩薩亦有五百身，在閻浮提種種示現，利益衆生。”

慧集，俗姓王，名蚍（蛇）之。吴郡富春（今浙江省富陽縣）右鄉大括里人。家本貧賤，常有執隸之苦（《録》誤作“若”）。因逃避郡縣徭役，躲進天台山為僧。又因為是擺脱官事，所以居處不定。聽説有東陽大士深解大乘，遂夜行往雙林而來，先是，傅翕夢釋迦言，“我當遣一沙門來助汝”。醒後第三天，慧集即至。傅翕為説解脱法門，朗然開悟。《録》卷一次慧集往雙林事於大士去叔家和從祖孚公處自稱彌勒之後，中大通三年（531）之前，曰大士感夢（參見第九章第一節甲）而寤後，慧集即來留住此山，爾後乃處處教化，“常言大士是彌勒應身”。是慧集來雙林當在大通二年（528）和中大通三年之間；且大士既然述夢中小兒稱之為彌勒，則不僅大士此時自言、弟子也當在宣揚應身身份了。《景德傳燈録》於大通二年唱賣妻子後，謂時有慧集法師聞法悟解，言“我師彌勒應身耳”，“大士恐惑衆，遂呵

之"[①]；《小録》亦曰，慧集高聲唱言"我師彌勒應身耳"，"師意不許，恐損於法身"，則大士在遭郡守囚禁尚存"妖妄"之顧忌也。傅翕之所以接納慧集並深加賞識，蓋由於慧集的頭陀苦行與自己的禪風深相默契之故吧。

當時，梁武帝廣召英俊，四方雲集，但却還没有注意到傅大士。大士乃從容謂慧集："上人若能修習無漏聖道者，當為我詣國捨頭相證，誓使解脱。"慧集依止大士為苦行弟子後，至都自陳説大士行願度衆生之意，却被呵責，自我申辯才得以脱身。又詣宫門擊鼓，被判服役一年。

釋放還山後，道俗對大士是白衣人却有沙門弟子多生疑惑，甚至加以毁謗。（據此，則慧集應是大士的第一個沙門門徒。《録》卷一謂，毁謗尚因大士靈異益多也）慧集與居士傅普愍（敏）共議於三寶前發誓，各隨苦行，志弘大士道法。普愍劓鼻燒指，廣作佛事，詣縣令蕭詡處弘道佈教時，竟割耳一隻以表心志。慧集則游行郡國，不辭辛勞地佈施放生、救苦治病，自以為樂；並宣唱隱指大士為彌勒分身、自己為觀音降蹟的詩偈（參見下文及第九章第一節一)。

概而言之，慧集四處苦行，大端有三：其一，令患者"一心念我"而療病。在會稽龍華寺遇一跛者，病已四十年；市中見一老人，耳聾數載，名醫不能治；至太末縣，心有症結疾的景謎（胡宗懋校録本作"連"。實應為"謰"）道人、久患白癩的某僧，俱來求醫，於信安縣（位於今浙江省衢縣境，即漢代的太末縣）又遇一積年癲癎的比丘尼……凡所救治，皆不俟湯藥，衹令患者

① 卷二十七《婺州善慧大士》。

“一心念我”，却皆痊癒。其二，讓患者以財物佈施，其疾即隨事而去。自己也在在處處廣為捨儭，將病癒者謝恩之物轉予花子；在路上碰見衣服破弊的乞丐，即將自己所穿與之交換。其三，喜好放生，至死不替。每見人家有網罟之具，輒取焚之；見賣生物，不論貴踐先盡數投入水中，再喚賣主取錢。當然，其放生並不是一帆風順的：在長山縣豐江村，因將魚筐投棄江中，遭漁人拳捶無度；有人在東陽與法師爭買魚以充家饌，食後全家人心腸楚痛困篤不已，懺罪方罷；至會稽市中，將兩船生物盡覆水中，讓漁主自取魚錢。

慧集在屢經險阻艱辛却無有厭倦之後，更燒兩指為法炬以供養三寶。又燒六指供養諸佛。行至迮溪，苦求買放四船魚，立契約，讓船主到潛白山取值。仍相隨行，緣路放生，衣資略盡。其月（據燒旨前“常〈嘗〉於道值大雨雪，衣服不沾，香潔倍常”及後記滅度之辰，應為大同四年（538）正月）十三日，入於潛上牧里靈山尼寺，復燒二指。指既盡，進燒兩臂，並舉臂刺血以予來求所燒臂血治病者。是日又燒，舊瘡光明洞然。臂血既盡，乃於其夜滅度。時為太（大）同四年正月二十一日。諸僧葬之潛印渚。

依卒時年壽，慧集當生於南齊永明十年（492），長傅翕五齡。《録》卷一載，大士臨終時囑弟子徐普拔等：“我去後，若猶憶我，汝當共迎慧集上人遺形還山，共為佛事。”是後弟子果迎慧集尸於潛印渚，在松山之隅與大士鄰墳而葬。又謂，大建四年（572）九月十九日，大士弟子法璿、菩提、智瓚避陳宣帝，請立大士並慧集法師、慧和闍梨（梨）等碑。衹言徐陵為大士碑，周弘正為慧和碑，却未及慧集碑為誰所撰。《小録》言撰者乃侍中

王固。宋王象之《輿地碑記目》卷一《婺州碑記》有"惠集法師碑"，曰撰於陳大建六年，《佩文齋書畫譜》卷六二《歷代無名氏書四石二·陳》襲之①。惠集即是慧集無疑。宋陳思《寶刻業編》卷十三《兩浙東路·婺州》和清倪濤《六藝之一録》卷一百十《石刻文字八十六·西湖志碑碣·南山路》，據《諸道石刻録》亦載"陳惠集法師碑"，却稱乃"陳大建六年，尚書左僕射領國子祭酒、豫州大中正周弘正撰"②；是誤慧和碑的撰者為慧集碑矣。

從上面的叙述可以看出，慧集不僅亦持頭陀苦行，不僅亦行檀波羅蜜多、且以施度療疾，而且一生樂於放生，比傅翕有過之而無不及。他為傅翕而詣國捨頭相證，兩度被辱却依然勇猛精進，實求衆生得到解脱；燒指焚臂，亦為了救苦濟世：皆另一種意義上的放生。對於其普濟衆生，宋遵式述、慧觀重編《多園集》卷中有《梁朝高僧放生文》專門論之，備極讚嘆："梁朝高僧，法名慧集，遍歷州府，旋燒兩臂，乞錢放生。或遠於鄽市村落無乞錢處遇魚船者，輒便翻於水中，將身抵漁人毆打。行化至睢州（梁大通元年置，相當於今安徽省蕭縣及江蘇沛縣等地），兩臂燒盡，遂便命終。故今畫彼形容，遍示信者。彼雖出家，痛癢何異！尚燒身分救濟衆生。世人云何奪他養己、無慈愍心？未能捨身代命，且應怒己莫殺；未能割肉飼虎，且應忍口莫食。嗟見當州居人，競買糠蝦蝍螺蝦彈蟇鰍鱓（鱔）雀鴿微細形類，凡一餐一費計幾頭數，當來償命，有何了日！……"③ 這種傷殘肢

① 文淵閣《四庫全書》本，册682，頁527上；册821，頁684下。
② 文淵閣《四庫全書》本，册682，頁397上；册831，頁413上。按，《六藝之一録》卷一百二《石刻文字七十八·婺州碑記》，又載有"陳大建六年"的"惠集法師碑"（文淵閣《四庫全書》本，册832，頁147上）。
③ 《大日本續藏經》第壹輯第貳編第6套第2册。

體乃至性命的做法，故與做薩埵王子投身飼虎、尸毘王割肉濟鴿和一切衆生喜生喜見菩薩自然（參見第九章附《燒身考》）有關，實更可能乃當時彌勒信仰者之特殊苦行（西晉竺法護譯《捨頭諫太子二十八宿經》，乃説二十八宿之吉凶者，無涉于此）。鳩摩羅什譯《佛説彌勒大成佛經》："善哉善哉！釋迦牟尼佛……深心憐愍惡世衆生，為拔苦惱令得安穩、入第一義甚深法性，釋迦牟尼三阿僧祇劫為汝等故，修行難行苦行，以頭佈施，割截耳鼻手足肑（肢）體，受諸苦惱。為八聖道平等解脱利汝等故，時彌勒佛如是開導安慰無量諸衆生等，令其歡喜。"[①] 慧集燒身及傅普愍燒指割耳，正行彌勒之教化也。而從慧集來雙林後不久傅大士即讓之進京來看，這種行為早在傅暀奉書於武帝之前就已經實施了。

其次，宣揚慧集屬觀音降蹟，實亦大士示現成佛之道的弘廣。傅大士謂慧集乃釋迦遣來的助手，又呼之為"上人"（意指内有德智、外有勝行，在人之上也），尊崇之情畢現；而此尊崇，又當與大士明其身份相聯繫的。《録》卷四慧集本傳，慧集與傅普愍誓持苦行之后，有言，"先，大士常謂人曰：'慧集是觀音，普愍是文殊。'及此迭相證明：毁傷髮膚，非此不能也。"則大士將示現成佛之道推己及人，亦在大士詣梁都之前。慧集游行郡國時所唱偈，更是道了大士和自己的本來因緣："大士兜率來，震動游諸國，蓮華帀（匝）地生，特許迎彌勒。普光初學道，無邊世界動，迴天復轉地，並入一毛孔。""大士兜率來"云云，描繪彌勒下生時瑞兆也，"爾時諸天龍神王，不現其身而雨華香供養

① 《大正新脩大藏經》，48/432b。

於佛，三千大千世界皆大震動"，"彌勒佛既轉法輪度天人已，將諸弟子入城乞食……是時，天人以種種雜色蓮花及曼陀羅花散佛前地，積至於膝"①，"時彌勒佛共穰佉王，與八萬四千大臣諸比丘等恭敬圍繞，並與無數天龍八部入翅頭末城，足躡門閫，娑婆世界六種震動……天於空中雨大寶華，龍王作衆伎樂，口中吐華、毛孔雨華用供養佛"②；"普光初學道"云云，亦源自觀音"成正等覺，號普光功德山王如來"③、"爾時安樂世界六種震動"等④。《法華經》卷七《觀世音菩薩普門品》："無盡意菩薩白佛言：'世尊，觀世音菩薩云何游此娑婆世界？云何而為衆生說法？方便之力其事云何？'佛告無盡意菩薩：'善男子，若有國土衆生……應以比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷身得度者，即現比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷身而為說法；……"慧集既現身為比丘，是亦以衆生當以緇衣得度吧。至雙林後，他的游化區域主要為周遭的會稽、太末、信安、長山、東陽、睦州等地，且又卒於大士第二次進京前，故大士為彌勒應身之說所以在家鄉一帶廣播和被信從，慧集當最有力，不愧為大士早期的傑出弟子。《録》卷一誤次於陳永定元年（557）的大士辭世語，稱"慧集上人是觀世音，與我作弟子"，是大士直到臨終都堅持不渝地認為自己和徒屬並為佛菩薩示現也。

再者，慧集的禪法全承自傅翕，以首楞嚴三昧為極致。本來，彌勒信仰即崇首楞嚴定，"彌勒……還生本處，結加趺坐如

① 鳩摩羅什譯《佛說彌勒大成佛經》，《大正新脩大藏經》，14/424b 和 425b。
② 鳩摩羅什譯《佛說彌勒大成佛經》，《大正新脩大藏經》，14/431b。
③ 劉宋黄龍國沙門曇無竭譯《觀世音菩薩授記經》，《大正新脩大藏經》，12/357a。
④ 同注③，12/354b。

入滅定……身圓光中，有首楞嚴三昧般若波羅蜜，字義炳然"[①]。"佛説是語時，他方來會十萬菩薩，得首楞嚴三昧，八萬億諸天發菩提心，皆願隨從彌勒下生。"[②] 傅普愍、慧集以苦行弘道乃至於自殘身體，是為了顯示這種禪定的威力；慧集為觀音、普愍是文殊，也是得到了這種禪定的體現："何等是首楞嚴三昧？……無行神通常現在前；……現示神通力，通一切法性；……自在示現一切衆生；……示現入胎初生，出家成就佛道，轉於法輪"[③]。即便來雙林時不知方所，但任運而行，每至四衢道口，則一心閉目，從其所趣而終於得路；即便在行化過程中，祇令病人"但一心念我"而療之，雖然表明慧集透徹念佛三昧（失譯人名、而今附《北凉録》的《大方廣十輪經》卷八："若能成就是大莊嚴輪乃至一切三昧總持忍辱輪……是菩薩不隨惡知識，常不離諸佛而聽正法，乃至不離諸菩薩行，於其夢中心常念佛。"[④]）這些神通却也還是穫首楞定者可以擁有的："能於念念示成佛道，隨本所化令得解脱。"[⑤] 當然，他亡後七日，示五色神光遍燒刹柱，示大光明照寺内達一日一夜，更是其首楞嚴三昧的餘音了。至於首楞嚴三昧的境界，自然是絶言絶慮、言詮意路皆用不到了，也就是大士所謂的"無漏聖道"："無為大道者，離於言説。……如是道者，即是無為真一。真一之道即無漏之道。……無漏之道，即是寂定無為，歸然常住。……常住之道，即是聖道。"

---

① 宋居士沮渠京聲譯《佛説觀彌勒菩薩上生兜率天經》，《大正新脩大藏經》，14/419c。
② 同注①，14/420c。
③ 鳩摩羅什譯《佛説首楞嚴三昧經》卷上，《大正新脩大藏經》，15/631a 至 c。
④ 《大正新脩大藏經》，13/719a。
⑤ 同注④，13/630c。

(《録》卷二)

《高僧傳》卷八有《釋慧集》傳，言慧集"本姓錢，吴興於潛人。年十八於會稽樂林山出家，仍隨慧基法師受業。……後出京止招提寺，復遍歷衆師，融冶異説，三藏方等並皆綜達。……以天監十四年(515)還至烏程，遘疾而卒，春秋六十。著《毗曇大義疏》十餘萬言，盛行於世。"明釋廣賓撰、清釋際界增訂的《西天目祖山志》卷二《尊宿》亦記其事蹟，但小異"慧集法師，天目山人。……故於毘曇一部擅步當時，凡碩難堅疑悉為披釋。海内學賓，無人靡至：僧旻、法雲，名高一代，嘗請益焉。武帝每誕(延)開講。以天監四年還天目，至烏程遘疾而卒，春秋六十。"[①] 其卒年，恐以慧皎書為確。顯然，此慧集雖與富貴鄉的慧集同名，其生平及生活年限(466～515)却皆迥異，二者並非同一人，不可混淆。

三、慧和法師

被大士稱為解義弟子、"亦是聖人，但行位不高"(《録》卷一)的慧和，俗姓馬氏。本扶風茂陵(今陝西省興縣一帶)人，遠祖是衣冠世族，晉永嘉中(307～312)方隨五王南遷至蘭陵(今江蘇省常州市)，子孫遂定居於此。

數歲獨處私室時，有金色人與戲；爾後行游，亦輒與出入。至十餘歲游興皇寺，誌公(418～514)見而嘆伏(服)。按，據《高僧傳》卷十《釋保誌》，誌多去來興皇、浄名兩寺，及今上龍興，甚見崇禮"，慧和是有可能逢之的。年二十得度，居敬愛寺，

---

① 杜浩祥主编《中國佛寺史志彙刊》第一輯第三十三册，頁96和97。

考論經律微妙奥義，悉皆周究，深為雲法師賞遇，恒令覆講。很快便盡曉微旨，“雲公已仰之不逮矣”。年末三十，即已究解諸佛秘藏，講論無敵。松崎清浩認為，“年末三十”云云乃指雲法師，誤。此雲法師，蓋即《續高僧傳》卷五《梁楊都光宅寺沙門釋法雲傳》譽為“講經之妙，獨步當時”，的釋法雲（469～531），《録》卷四慧和本傳也稱其“法門博贍，道俗所歸”。慧和居敬愛寺在齊建武四年（497）以後，故與法雲當邂逅於齊梁之際；法雲與保誌本互相敬愛，雲嘗為誌剖析深旨（《續高僧傳》法雲傳），慧和豈由誌而識雲乎？

慧和又賣身供養當時名稱高遠、四方歸依的頭陀寺隱法師，鞠躬諮稟。隱曰：“若能於空山曠野城邑聚落唱三昧名首楞嚴法，其利甚深，能成衆行。”慧和即每至下講後，輒於歧路間高唱是言，不顧不逞弟子的駡辱歐（毆）捶，怡然自若。頭陀寺隱法師，松崎清浩以為乃釋曇智。其實，依《高僧傳》卷十三《釋曇智》，智雖“既有高亮之聲，雅好轉讀，雖依擬前宗而獨拔新異，高調清徹，寫（瀉）送有餘”，然並非即唱三昧法；他於齊永明五年（487）卒時，慧和年方十一，怎麼可能更在以後出家以後從之受學呢？松崎蓋緣上述《高僧傳》中的文字、因劉世珩《南朝寺考》“得頭陀寺曇智大師《陰陽》、《卜祝》、《家宅》等書”和“蔣山北高峰頭陀巖前，梁大同元年（535）舍人石興造高僧曇智居之寺”等記載中有頭陀寺、頭陀巖，從而與隱法師相混同吧。松崎除從隱法師即曇智的認識出發，在注釋中引入曇智之師法通（事見《高僧傳》卷八）、與曇智同時的道朗等人外，更在文中指慧和為《高僧傳》卷八《釋智順》中出現的曇和，稱曇和亦“俗姓馬氏，扶風茂陵人”，從而列出了智度——智順——曇

和——法泉和智瓚這樣的師承關係圖；並誤歸智順的遺命於曇和，將為智順所造碑文和墓誌亦安於曇和頭上①。其實，《録》卷四《慧和法師》並未言及慧和有師曰智順，松崎之說實不可從。——或者，他竟以曇和、慧和姓名中皆有"和"而臆斷耶？

隱法師將欲遷化時，謂慧和曰："東陽傅大士自然智慧，深解大乘，可依為師範。"慧和將依大士，似有某種必然性：他本即精於考論經律，雲法師又善長講說，正契合於傅翕"說偈論經，滴海未盡其書（當作'辭'），懸河不窮其義"（碑文）的作風；依《涅槃經》所教而賣身供養、或傭賃得值以供養師主；更重要的是，傅翕也以首楞嚴三昧化人（參見第十章第三節一）。前述隱公所告修習首楞嚴定之語，蓋由《佛說首楞嚴三昧經》而來："佛告堅意：'菩薩住首楞嚴三昧……普愍衆生，入於城邑聚落郡國而常在定；為欲饒益諸衆生故，現有所食而常在定……"②"爾時世尊復告堅意：'是首楞嚴三昧，隨在郡國城邑聚落精舍空林，其中諸魔魔民不得其便。'"③顯然，隱公熟悉鳩摩羅什所譯該經。蓋當時佛教界普遍地尊崇這部經典，宜乎隱法師以為關鈕而為慧和薦師也。

隱公遷化時，大士正居蔣山，與梁武帝紹興正教。"法師禮謁，請為弟子"，當是至梁都拜見吧。按，大士處蔣山在大通六年至大同六年間（534～540），而《録》卷四慧和傳將慧和見大士次於大同元年（535）前，則慧和赴都拜師應在大士第一次進京時——大通六年至大同元年四月。此後，初寓會稽彥闍梨

① 松崎清浩《南朝傳教における一考察——特に傅大士を中心として——》。
② 卷上，《大正新脩大藏經》，15/632b、c。
③ 卷下，《大正新脩大藏經》，15/645a。

(梨) 所，復辭往東陽。東陽徒衆知其將至，居士傅普愍往縣上探望上申侯時，道及"和闍梨 (梨) 於都立誓為大士弟子，今當故來供養家師"。上申侯不信，高聲罵道："普愍貢高合治！皇太子數請和闍梨 (梨) 尚不能致，豈有遠來見大士義?" 後十一日，慧和果至，上申侯大慚惡，因隨之入山頂禮，並設檀會。從此，慧和伏膺供養大士，不避艱苦。可以看出，慧和在來雙林見大士之前即已聲名顯赫；大士赴梁都時雖然得到武帝等人的尊崇，但本縣却反而並未全部翕服，正合於碑文"夫人連城之寶、照廡之珍，野老怪而相捐，工人迷而不識"的記述。

大同元年 (535)，慧和讓其弟子趕緊準備甌稀粮屑、食具及行竈，人或莫知其故。然至明年十一月，北齊王高洋 (529～559) 遣使迎往鄴都，恭敬供養。數月後，染疾，滅度于鄴都定國寺，時年六十。《録》既言受供數月後方有疾，則終時當為大同三年、即東魏孝静帝元善見天平四年 (537) 也。《北齊書》卷四《文宣紀》："天平二年，授散騎常侍、驃騎大將軍、儀同三司、左光禄大夫、太原郡開國公。武定元年 (543) 加侍中。""(武定八年) 三月辛酉，又進封齊王。"[①] 是慧和至鄴時，高洋尚未為王也。《小録》、《景德傳燈録》於陳天嘉二年 (561) 大士感七佛相隨之後、"嵩頭陀於柯山靈巖寺入滅" 前曰，"時有慧和法師不疾而終"[②]：不僅將卒年誤延二十餘載，且並逝因亦舛矣。

未疾之日，遺語智瓚等，稱願將尸體用轝運至野澤中，"以肉施須者食之，願令食者發菩提心；汁流落地，潤十方世界中草

① 册 1，頁 44。
② 卷二十七《婺州善慧大士》。

木悉成藥，治一切衆生病苦；餘骨風吹，一一微塵在一佛所變成如意寶珠供養，然後普雨十方世界，為飲食物給與衆生。”比較傅翕遺命焚屍、以灰骨安塔，慧和的行為似更為徹底、更慈悲一些。然慧和滅度後，衆人不從，共殯葬之。葬所不明。《録》卷一言及智瓚等啟 陳宣帝，由周弘正為碑；《釋氏稽古略》本《陳紀·寺紀》亦曰：“（太建四年〈572〉九月，陳帝……詔僕射周弘正撰慧和闍梨碑。”①

慧和自幼及長，僧祇八部、佛覺三昧“研覈凡書（‘几〈幾〉盡’之形誤）”，為多知弘益，又檢校秦篆；嘗講《大乘義》、《大涅槃》、《首楞嚴》數十乃至上百遍；在廣陵誦出《大乘義》六十九科，諸學徒共執筆而録出十八卷、名教一卷並序一卷，合二十卷；所講《法華義疏》十卷，亦並傳於世。則他不僅習修首楞嚴，且講説矣。初，始城寺（胡宗楙校録本作“始刱（創）寺”，印光本也作“始創寺”（素法師：當‘常’之形誤，‘常’又通‘嘗’）夢見人捧大束文字，云是和法師善簿”，後明乃拈香火所結緣。素法師，松崎清浩認為即慧約②。考《録》卷四《智者法師》和《續高僧傳》卷六《梁國師草堂寺智者釋慧約傳》，慧約雖字德素，傳中却並無曾住始城寺之語，唯《録》言出家前“既至剡中，遍游諸寺”，豈始城寺即此時到的耶？慧約終於大同元年（535），倒也有可能與慧和相睹。拈香火結緣，碑文、《録》卷一亦皆載，烏傷縣令陳鍾耆於大士終後來雙林寺求香火結緣，大士反手傳香。慧和平素稟性謙恭，不曾受人禮拜，若拜則答

① 《大正新脩大藏經》，49/804c。
② 松崎清浩《傅大士における禪觀思想の考察》。

之。每與人講説義，得財施則先奉佛，後拿去佈施；為人受戒得嚫，亦悉還世尊，因“受此戒者是佛，慧和奉述而已，豈可受施!”齋會處見倚（“綺”之誤）像，起立不敢坐。坐卧時衹用芻麻，但求堪耐風寒則可，不御氈被。有人揑作法師像置塔龕中，則趕緊令打碎。除佈施和儉約同傅翕外，慧和的謙挹實與大士兩樣：大士不僅受弟子禮拜，且讓叔、從祖作禮；不僅讓人將法猛所送彌勒像長鎮牀上，且讓人在自己的兩座骨灰塔中各作一彌勒像，“用標形相”也。

嘗試言之，慧和本來就頗有名望，且受到北齊文宣王供養；自己又收徒衆；雖然以周究微旨見長，與傅大士在一起的時間却實不足兩載：大士蓋因之而僅稱之為解義弟子，亦屬聖人却“行位不高”的吧。

附：魚鼓考

一、起源

今日佛門中普遍使用的犍椎法器魚鼓，又叫木魚鼓、木魚、僧鼓、魚板、桐魚、石魚、魚梆、飯梆、梆等，其蹤蹟實在是源遠流長。

在中國古代，人們因為魚具有超人的潛游能力，曾經對魚類產生過自然崇拜，並進而有了魚神。《禮記·王制》："獺祭魚，然後虞人入澤梁。"即是以獺為牲禮而祀魚神，暗含着幫助魚類的意思[①]。由於魚和龍都生活在水中，所以，乾旱時求雨，也轉而以魚或魚形物作為祭品，漢董仲舒《春秋繁露》卷十六《求雨》："其神少昊，祭以桐木魚九。"許是魚自身存在的神秘力量吧，人們又刻桐木為魚狀，用以擊鼓。南朝宋劉敬叔《異苑》卷二："晉武帝時，吴郡臨平岸崩，出一石鼓，打之無聲。以問（張）華，華云：'可取蜀中桐材刻魚形，打之則鳴矣。'於是如言，音聞數十里。"[②] 魚形桐木魚，竟可以擊響頑石矣！

張華建議以桐木魚擊石鼓事，乃後世認為的魚鼓產生的原因之一。釋道誠述《釋氏要覽》卷下《雜記·犍稚（椎）》："今寺院木魚者，蓋古人不可以木樸擊之，故創魚象也。又必取張華相

① 朱天順《中國古代宗教初探》第四章《動物神及圖騰崇拜》，頁99至111。
② 參見《晉書》卷三十六《張華傳》，册4，頁1075。

（‘桐’之形誤）魚之名。或取鯨魚一擊，蒲勞[①] 為之大鳴也。”[②]

《增修教苑清規》卷下《法器門·木魚》，則記載了有關魚鼓起源的另外的傳說。該書據《婆沙論》而曰：有僧違師毀法，墮魚身，背上一樹，風濤搖擺，出血苦痛。本師渡海，魚遂作孽云：“汝不教我，致墮魚報，今欲報怨。”師曰：“汝名甚麼?”魚曰：“某甲。”師令懺悔，復為設水陸追拔，夜夢魚曰：“已脫魚身，可將我樹捨寺，以親三寶。”師果見魚樹，用之刻魚形，懸掛警衆。又或引玄奘《指歸曲》，謂木魚乃慈恩大師所發明：玄奘自天竺歸，途經蜀道。有一長者喪妻，有兒僅三歲，後母惡之，趁長者出獵，從樓上將兒擲投於水中。長者悲哀，為設齋僧，恰遇奘至，喜迎請第一座。奘竟不食，語曰：“我歷長途，疲矣。欲得魚肉喫之。”一座大驚。長者欲外出買之。奘囑云：“非大魚不可也。”長者果然如教求獲而歸，方欲上俎割之，所沒之兒竟在魚腹中啼叫，長者大歡。奘曰：“此兒夙世持不殺，故今雖被魚吞，不死。”長者問如何報魚恩，奘曰：“木雕魚形，懸之佛寺，齋時擊之，可以報魚德。”[③] ——今之木魚是也。這兩種傳說，日本僧人無著道忠早已明其荒謬：“余曾撿《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷、《阿毘曇毘婆沙論》八十卷，並無木魚緣。《五百問經》有師不教誡弟子，死墮龍中，害昔師，蓋妄漢依託構說。玄奘魚腹得兒事，《慈恩傳》不載，亦恐以薄拘羅事捏合。

① “蒲勞”或作“蒱勞”，合音詞。
② 《大正新脩大藏經》，54/304a。
③ 元朝自慶编述，《大日本續藏經》等壹輯第貳編第六套第四册。

今故録，標其妄矣。"[1] 其實，傳説言玄奘經蜀道云云，應也參照過上述取蜀中桐木刻為魚形的故事而編造吧。

明代王圻輯《三才圖會·器用類》卷三《樂器類》則曰："木魚，刻木為魚形，空其中，敲之有聲。釋氏謂閻浮提乃巨鰲所載，身常作癢，則鼓其鬐，川山為之震動，故象其形擊之。此荒唐之説，然今釋氏之贊，梵唄皆用之。"[2] 無著道忠也作了駁斥："巨鼇戴山，出乎《列子》《湯問》，釋氏本無此說。釋氏說世界有水輪、金輪、風輪而已，且道何經、律、論說鼇載閻浮提哉？然則荒唐之咎，歸於汝矣。大抵腐儒誣罔，如此者不一。"[3]

日本僧成尋在北宋神宗朝曾來中國巡禮，所著《參天台五臺山記》卷三記述了當時江南一帶僧人的觀點，以為木魚鼓是由傅大士創始。"〔熙寧五年（1072）八月八日〕……午時到著剡縣（治所在今江蘇鎮江市），從新昌縣三十五里至剡縣也。即謁崇班知縣，乞安下所。即安下實性院，本名清泰寺。有傅大士影，禮拜燒香。院主智深長老云：'諸寺打木魚鼓集行者，是以傅大士為根本。大士覓嵩頭陀時打魚鼓，頭陀即應鼓音來。自爾以來，天下大小寺院為集大衆，打木魚鼓云云。'"[4] 考諸樓炤刊正本卷四《嵩頭陀法師》，果見有關鐵魚磬的内容："（嵩頭陀）行至余（佘）山，江水泛濫，船人不肯渡。法師乃布繖（傘）水上，手把鐵魚磬，截流而渡。""行至萊山當紫雲蓋處，遂止，而立精舍

① 《禪林象器箋》卷十八《唄器類·木魚》，《佛光大藏經·禪藏》版，册49，頁1421。

② 參見：《四庫全書存目叢書》子部191册，頁266上；《和漢三才圖會》第十九《佛供器·木魚》。

③ 《禪林象器箋》卷十八《唄器類·木魚》，頁1422。

④ 《大藏經補編》，32/359c。

於其山頂，號萊山寺。……法師至寺數日，乃留住鐵魚磬。而鐵魚磬者，以鐵為之，狀似魚形，此寺晨昏至今擊之。”留住鐵魚磬之寺應為萊山，而松崎清浩却稱，達摩（嵩頭陀）將持用的鐵魚磬留在了雙林寺[1]。此鐵魚磬，蓋即魚鼓也。文中未言大士打魚鼓而召嵩頭陀事，智深應是據樓炤刊正（1143年）以前的八卷本而言吧。《録》卷一、卷四載大士在稽停塘下初遇、於道上重逢嵩頭陀，皆在普通元年（520）以后不久；卷二“（大士）又言：‘我身在山中打磬，六時禮拜……’”，徐陵撰碑文“每至楗槌應節，法鼓裁（才）鳴”，所言之“磬”和“法鼓”，或即指魚鼓，因為《雙林善慧大士小録》臚列的大士遺物中，即赫然有“魚磬”也。總之，依照種種文獻資料，魚鼓最早應是天竺僧嵩頭陀從印度帶來，當時叫做“鐵魚磬”，傅大士見而做之也。

說魚鼓來自印土，尚有另一條證據。五代王定保《唐摭言》：“有一白衣問天竺長老云：‘僧舍皆懸木魚，何也？’答曰：‘用以警衆。’白衣曰：‘必刻魚，何因？’長老不能答。”天竺長老既稍諳木魚因緣，天竺應即有之吧。

有人認為，魚鼓本隋代志林所造[2]。然所引《北史·隋記》雖言：“大業十年（614），頒木魚符於京官。”（《中文大辭典》標點時，誤將“木魚”和“符”斷開）此“木魚符”却並非誦經禮佛時所叩之佛家法器，衹不過為木質的魚形符節而已。該類木刻魚形符信，據《隋書》卷二《高祖紀下》記載，隋開皇九年（589）閏月始頒於總管和刺史，雌一雄一；《高祖紀下》又言：

---

① 松崎清浩《傅大士における禅観思想の考察》。

② 諸橋轍次著《大漢和辭典》卷六，頁4；《中文大辭典》第一次修訂版，册4，頁1576上。

“〔開皇十年〕冬十月甲子，頒木魚符於京師官五品已上。”[①] 後來也鑄銅為之，稱銅魚符：“〔開皇十五年五月〕丁亥，制京官五品已上，佩銅魚符。”[②] 一般來講，隋朝的木或銅魚符，由朝廷頒佈，上刻文字，剖開而分執之，以備符合為憑信，泛稱“魚符”或“魚契”，用法與“木契”同。唐高祖避其祖李虎的名諱，廢除虎符而改用銅魚符，武則天改為龜符，中宗初年又恢復為魚符。此符分左右兩半，刻字於符陰，上端為“同”字，側刻“合同”兩字；首有孔，可以繫佩。——是為起軍旅、易官長所用的兵符。

另有隨身魚符，以金、銀、銅為之，分別給予親王及五品以上的官員，所以明貴賤、應徵召也；又有過宮殿門、城門用的通行符等。《新唐書·百官志一》：“（刑部）司門郎中、員外郎各一人，掌門關出入之籍及闌遺之物。……凡有召者，降墨敕，勘銅魚、木契然後入。”[③] 唐陸龜蒙《送董少卿游茅山》詩：“將隨羽節朝珠闕，曾佩魚符管赤城。”就是描繪的使用魚符的情況。唐代官吏更佩帶有盛放魚符的袋子，即魚袋。《舊唐書·輿服志》：“咸亨三年（672）五月，五品以上賜新魚袋，並飾以銀……垂拱二年（686）五月，諸州都督刺史並準京官，帶魚袋。”《新唐書·車服志》：“隨身魚符者，以明貴賤、應召命……皆盛以魚袋，三品以上飾以金，五品以上飾以銀。”宋朝雖然沒有了魚符，卻仍然佩魚袋以為恩寵。《宋史·輿服志五》：“魚袋。其製自唐始，蓋以為符契也。……宋因之，其製以金銀飾為魚形，公服則繫於帶

① 册 1，頁 33、35。
② 頁 40。
③ 册 4，頁 1200。

而垂於後，以明貴賤，非復如唐之符契也。”顯然，魚符與魚鼓是區別涯岸的[①]。

又有人稱，佛殿常見的犍槌法器如大小木魚，都是由華族的敲擊樂器變化而來；至於華族樂器何時進了佛教的殿堂，則有可能是在馬祖道一創立叢林制度、百丈懷海訂立寺院清規之後[②]。則不僅將魚鼓鳴響梵寺的時間大大推遲，而且本末倒置，混淆了僧門法器與俗世樂器的源流。(詳下節三)

二、構造和用途

魚鼓為何作魚形，前引《釋氏要覽》謂是取諸張華用桐魚以擊石鼓的故實。而釋門中流傳最廣的，却是藉鑒魚類始終睁眼的特性以自警焉。《敕修百丈清規》卷八《法器章·木魚》：“相傳云，魚晝夜常醒，刻木象形擊之，所以警昏惰也。”[③]《群籍一覽》卷上載劉斧《摭遺》云：“僧言木魚者，魚晝夜不合目，修行者忘寐修道，魚可化龍，凡可入聖。”《唐摭言》記一白衣以僧舍為何皆懸木魚之惑，“以問悟卞師，師曰：‘魚晝夜未嘗合目，亦欲修行者晝夜忘寐，以至於道。’”《神鼎洪諲禪師録》：“官人指木魚問：‘這個是甚麽？’師曰：‘驚迴多少瞌睡人。’官曰：‘洎不到此間？’師曰：‘無心打無心。’”[④]

前述嵩頭陀所持魚鼓乃鐵製的敲擊樂器，具體形狀雖不可知，但可以拿在手上，當不會太大。這是目前關於魚鼓的最早記

① 《辭海》1989年版認為，魚符僅是“唐代授予臣屬的信物”，未妥。下册，頁5264。
② 一葦《大磬》，新加坡《南洋佛教》第327期，1999年7月30日出版。
③ 《大正新脩大藏經》，48/1156a。
④ 《五燈會元》卷十一，頁691。

載。如果用木製之，則叫木魚鼓，簡稱木魚。唐司空圖《司空表聖詩集》卷一《上陌梯寺懷舊僧》之一："松日明金像，山風響木魚。"襲張華故事而用桐材，叫桐魚。宋毛滂《東堂集》卷二《陪曹使君飲郭别乘舍夜歸奉寄》詩："迴頭一笑墮渺茫，卧聽桐魚喚僧粥。"倘以石製，叫石魚。《禪林象器箋》卷十八《唄器類·石魚》："（無著道）忠曰：'佛寺又有用石作魚鼓者。'"《秦淮海集》中即有《石魚詩》以詠之。不以質地而區别，則泛稱魚鼓。宋蘇軾《欒城集》三集卷二《上元夜適勸至西禪觀燈》詩："更到西禪何所問，隔牆魚鼓正登登。"因為魚鼓一般局限於釋門使用，所以也叫僧鼓。《嘉泰普燈録》卷二《神鼎諲禪師》："僧問：'魚鼓未鳴時如何？'曰：'看天看地。'云：'鳴後如何？'曰：'捧鉢上堂。'"[1]

種種魚鼓，之所以叫鼓，是因為其中間有空洞也。《古尊宿語録》卷十四《趙州真際禪師語録之餘·因魚鼓有頌》："四大猶來造化功，有聲全貴裹頭空。莫怪不與凡夫説，祇為宫商調不同。"[2]

魚鼓最初應是長條魚形[3]，在禪寺中主要用於召集僧衆，即《參天台五臺山記》所言"諸寺打木魚鼓集行者"、"自爾以來，天下大小寺院為集大衆，打木魚鼓"；用的時候也比較多，《録》卷四《嵩頭陀法師》，"此寺晨昏至今擊之"。後來，魚鼓逐漸分化為長條形和團團形兩種，使用範圍也從禪林擴大到了各宗各派。上述玄奘的傳説，實際上就暗示出了這一點。

---

① 《大日本續藏經》第壹輯第貳編第10套第1册，葉24右。
② 《中華大藏經》册77，頁716c。
③ 參見《望月佛教大辭典》"木魚"條，册3，頁4868c。

長條挺直形魚鼓召集僧衆，主要用於早參暮請之時，有警戒修道者應該晝夜思道、精進不已的意思。《禪門規式》："闔院大衆，朝參夕聚。"《大宋僧史略》卷上《傳禪觀法》附"别立禪居"謂，自百丈懷海始，"有朝參暮請之禮，隨石磬、木魚為節度。"[①] 具體用法，《禪林象器箋》卷十八《唄器類·早晨鳴器品次》："木魚三通。長擊。《禪苑》。衆僧集定。舊説曰：'十八鐘後，鳴木魚。'《禪苑清規》云：'次打木魚，衆僧集定也。'"[②]《敕修百丈清規》卷八《木魚》："普請僧衆，長擊一通；普請行者，二通。"[③] 卷六《日用軌范》："木魚響，不得入堂。或令行者取鉢堂外坐。"[④] 木魚集衆，詩謌中多有抒寫，如前引神鼎諲禪師法語，即謂魚鼓鳴後，"捧鉢上堂"。《秦淮海集》有《石魚詩》曰："佛宫琢琳瑯，懸魚警群聰。緩扣集方袍，急拊趨百工。雖無筍簴（鐻）器，自協徵與宫。犁（犁）然當人心，邈有炎氏風。山泉自疏數，珮玉相玲瓏。朝昏間鐘鼓，清響傳無窮。惟有寶陁山，於音獲圓通。一聞如得解，石鞏亦投弓。"楊萬里《明發棲隱寺》詩曰："木魚一呼老僧聚，老夫登車欲前去。"《藏叟摘稿·崇福講經修兩廊兼化糧疏》："風鑾鳴檻，看兩行鐵鳳高飛；曉粥上鍋，聽三疊桐魚普説"。

長條魚鼓，朝晨、中午二時粥飯擊之，則用作開飯的信號。《敕修百丈清規》卷八《法器章·木魚》："齋粥二時，長擊二通。"同卷《版》："大版，齋粥二時，長擊三通。木魚後，三下疊疊擊

① 《大正新脩大藏經》，54/240a、b。
② 《大日本續藏經《第壹輯第貳編乙第16套第5册。
③ 《大正新脩大藏經》，48/1156a。
④ 《大正新脩大藏經》，48/1144c。

之，謂之長版。”[1] 教内外典籍，有關齋飯時擊木魚的記述也不少。唐真覺大師義存《詠魚鼓》之一："我暫作魚鼓，懸頭為衆苦。師僧吃茶飯，拈槌打我肚。身雖披鱗甲，心中一物無。鷗鵜横溪望，我誓不入湖。”又云："可憐魚鼓子，天生從地養，粥飯不能餐，空肚作聲響。時時驚僧睡，懶者煩惱長，住持鬧喧喧，不如打游漾。”"時時驚僧睡”云云，乃長條魚鼓的上一種功能也。蘇軾《宿海會寺》詩："木魚呼粥亮且清，不聞人聲聞履聲。”《宿蟠桃寺》詩："板閣獨眠驚旅枕，木魚曉動隨僧粥。”《古尊宿語録》卷八《次住寶應語録》："問：'既是清净伽藍，為什麽打魚鼓吃飯？'師云：'知恩者少，負恩者多。'”[2]

擊長條魚鼓召集僧侣，在生活中實際上起的是報時的作用。《東山外集·和壽山木魚韵》："透出波瀾外，横身任探尋。祇知打我腹，不覺痛他心。香積晨炊熟，秋廊夜月深。重重報君道，千眼是觀音。”由此，逐漸有了專門在寺廟附近的街巷村舍敲魚鼓報曉的行者。宋陸游《劍南詩稿》卷六《眉州郡燕大醉中間道馳出城宿石佛院》："徑投野寺睡正美，魚鼓忽報江天明。”《水滸傳》第四十五回："那婦人便道：'……若怕五更睡著了，不知省覺，却那裏尋得一個報曉的頭陀，買他來後門頭大敲木魚，高聲叫佛，便好出去。'”

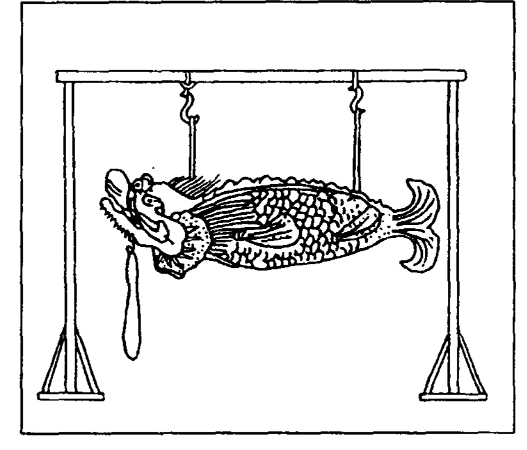
長條魚鼓在齋時通知僧衆，所以後來僧人也利用它來行乞。《清平山堂話本·快嘴李翠蓮記》："身披直裰掛葫蘆，手中拿個大木魚，白口沿門化飯喫，黄昏寺裏稱念佛祖念南無。”清紀昀

---

① 《大正新脩大藏經《，48/1155c。
② 《禪宗集成》册 11，頁 7400 上。

《閱微草堂筆記·灤陽消夏録》:“一日，有游僧乞食於塾外，木魚琅琅，自辰逮午不肯息。”

長條魚鼓一般大而長，或吊於齋房前，《雪巖欽禪師佛日録》:“佛殿脊金鴟，跳跳上天；廚堂口木魚，走入滄海。”[①] 或懸於庫堂長廊上，由專門的庫頭負責，如《景德傳燈録》卷九《譚州溈山靈祐禪師》:“師在法堂坐，庫頭擊木魚，火頭擲却火抄，拊掌大笑。師曰:‘衆中也有恁麽人。’喚來問:‘作麽生?’火頭云:‘某甲不喫粥，肚飢，所以喜歡。’師乃點頭。”禪家俗呼之為“梆”，也叫“魚梆”或“飯梆”。明王圻《三才圖會·器用類》卷十二《什器類》有一梆圖，即是中空的長條龍形魚鼓也。



三才圖會器用部木邦圖

(取自《禪林象器箋》卷18，頁1423)

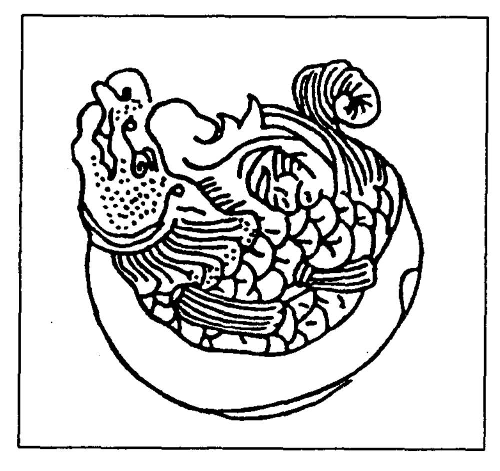
無著道忠質疑曰:“按，《圖會》梆圖，龍頭魚身，形挺直，即是粥飯所擊木魚也。余以謂梆未見為魚形之説，恐《圖會》以粥飯所用庫堂木魚誤成梆圖歟?今摸（摹）《圖會》二圖，令識

① 《大日本續藏經》第壹輯第貳編第27套第3册。

者揀焉。”① 其實，中國古代衙門集散人衆或者更夫巡更時，常敲擊用竹子或木頭挖空製成的響器“梆”（又叫“梆子”），魚鼓被呼為梆，蓋緣於此。然俗世之梆與魚鼓並不一樣，未有作魚形者。王圻識長條魚鼓為《周易·繫辭下》稱作“重門擊柝以待暴客，蓋取諸豫”的“柝”、《説文·木部》釋為“夜行令擊木為聲，以待更籌者”的“榛”（按，此有異文），並言“俗曰蝦蟇更”，誤。

懸於禪院浴室的魚板，也叫做“梆”。但這種梆衹是似魚而已，較小，內實，為板形，用途更是與魚鼓完全兩色。

團狀魚鱗形的魚鼓，至少在明代就已經產生，一般來説比較小一些。《三才圖會》所附木魚圖，不僅其形團圞，而且頭尾相接。到了清代，一部份魚鼓上的魚變成了一身二頭的龍。《禪林象器箋》卷十八《唄器類·木魚》：“今清國僧稱木魚者，作龍二首一身、鱗背兩口相接、銜一枚珠之形，亦空肚、團圝（圞），蓋與《圖會》木魚同。”



三才圖會器用部木魚圖
（取自《禪林象器箋》卷 18，頁 1423）

① 《禪林象器箋》卷十八《唄器類·木魚》，頁 1422。

長條形和團圓形魚鼓之所以將魚身改作龍頭，或如劉斧《拾遺》所言，乃依魚化為龍的傳説（中國本有“鯉魚過龍門”的俗語），表示超凡入聖的意思吧。《聯燈會要·智門寬禪師》：“師訪白兆，兆云：‘老僧有個木魚頭。’師云：‘請舉看。’兆云：‘伏惟爛木一橛，佛與衆生不別。若以杖子擊著，直得聖凡路絶。’師云：‘此須有成褫？無成褫？’兆云：‘無成褫。’師云：‘佛與衆生不別聻？左右救云：‘有成褫。’師云：‘直得聖凡路絶聻？’當時，白兆一衆失色。”[①]《葉縣省禪師録·木魚調（歌）》：“木魚調，木魚調，横身三界卧，擺頭掉尾瞬金鱗，凡聖縱横不柰何。老胡聞，聳耳聽，聲聲振動古佛心，逍遥自在無私曲，蕩蕩行時任騰騰。指日月，太山崩，踴踴躍躍魔軍驚，哮吼吟時雲隊隊，大洋海底霹靂聲。”[②]《佛眼遠禪師録》中也有專門的《木魚頌》，以吟蜕凡成聖的寓意：“無端擊此溝中斷，鐘鼓相參無雜亂。能聞所聞非二緣，以此及此通迴换。凡夫何故作追攀？達士若為成智觀？可憐流入薩婆若，醉眠尚爾排魚貫。”[③]

團圓形魚鼓一般置於佛殿，讀誦諷唱或禮佛時，叩之以成音節，從而形成統一而有節奏的調聲。在日本，人們將多人集聚時叩木魚而讀經稱作“木魚講”[④]。

從上述引文中我們可以看出，古代長條形和團圓形魚鼓的使用範圍並没有嚴格的限制。《水滸傳》中頭陀報曉，不可能扛著

① 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第9套第5册，葉432左。

② 《葉縣省禪師録》，即《虚舟普度禪師語録》，見《大日本續藏經》第壹輯第貳編第28套第1册。

③ 《佛眼遠禪師録》，又名《龍門清遠禪師語録》，見《大日本續藏經》第壹輯第貳編第25套第3册。

④ 參見《嬉游笑覽》第五《宴會、無情講》。

大木魚四處游走；《清平山堂話本》雖言“手中拿個大木魚”，却也衹能是團圓形的小魚鼓。關於在寺廟外使用魚鼓報時的情況，宋代孟元老《東京夢華録》記載得較為明晰：“每日交五更，諸寺院行者打鐵牌子或木魚，循門報曉。——亦各分地方，日間求化。——諸趨朝入市之人，聞此而起。”

三、流變及其他

今日中土佛寺使用的魚鼓，也有長條形和團圓形兩種，也是粥飯時或誦經時叩之。其中團圓形魚鼓有大有小，小的可以拿在手中；大的則厚重寬碩，一個人無力舉動，一般擺放在大雄寶殿、大智殿和大悲殿的佛案左側。並且，無論長條形或團圓形，魚的眼睛都特別大，與身體不成比例，有的圓溜溜的大如拳頭。可見，與當初相較，木魚的魚形特徵已經逐漸地淡化了。

隨著佛教的東漸，魚鼓後來也傳入了朝鮮和日本等國家。明朝僧人隆琦，字隱元（1592～1673），赴東瀛傳法，成為日本黄蘗宗的開山祖師。魚鼓也由禪家於承應年間（1622～1655）在日本首先使用，然後逐漸擴展到天台、凈土等諸宗。日本的魚鼓多屬用桑木製成的梆，長條形，一般直徑一尺到二尺，小的則五寸到三寸不等。普通為二龍首一魚身形，腹部中央横著穿一空洞；龍頭、珠和鱗多用黑漆勾描，再覆以金箔，其他地方則塗以朱漆。安放於小布團上，用皮包的杖子敲擊其腹部中央。有的施以其他色彩①。

至於朝鮮流行的，與中土大致一樣。

① 參見：《望月佛教大辭典》，册 3，頁 4869a。

《釋氏要覽》卷下《雜記·犍稚（槌）》："但是鐘磬、石板、木板、木魚、砧槌，有聲能集衆者，皆名犍稚也。"[1] 作為犍槌法器，魚鼓的使用範圍由召集僧衆而逐漸擴大到整個釋門的日常生活之中，影響也愈來愈大。

魚鼓流傳到民間，主要是用作打擊樂器。云南的少數民族（如大理白族），其洞經音樂中就用魚鼓伴奏；這種魚鼓，與寺廟中所用相同，屬於小型的團圓形狀。

清代中後期，廣東、廣西的粵語區域流行著一種叫做"木魚書"的彈詞，細分為"龍舟"和"南音"兩類。清吴趼人《小説叢話》："彈詞曲本之類，粵人謂之'木魚書'。此等木魚書，雖皆附會無稽之作，要其大旨無一非陳述忠孝節義者。……婦人女子習看此等書，遂暗受其教育。惜乎此等木魚書限於方言，不能遠播耳。"之所以名"木魚書"，是因為講唱時須敲打木魚也。其實，木魚書乃寶卷傳入廣東後，與當地民歌融合而形成的。它起初由佛教徒傳唱，俗稱"唱木魚"；清朝乾嘉年間，更將凡是吟誦體的説唱曲藝通稱為"木魚"。需要指出，演唱木魚書所用的木魚，雖然亦是魚鼓，但却通常為圓形，廣東一帶為長方形；用小木槌敲擊。再後來，中國民族樂隊將它藉鑒過來，作為打擊樂器，用以演奏廣東等地的音樂。樂隊中，或單用，或將木魚按五聲、七聲或十二律排列成組來演奏。

吊於庫堂或齋堂側的長條魚鼓，後世官府也倣之，用木刻作魚形，懸於庫房前，以示"有魚（餘）"。明劉若愚《酌中志·内府衙門職掌》："〔内府供用庫〕有油蠟等庫，廳前懸一木魚，長

① 《大正新脩大藏經》，54/304a。

可三尺許，以示有餘糧之意。”

有的極負盛譽的工具書，由於不清楚魚鼓的形製源流，將蘇過《送曇秀詩》“來時野寺無魚鼓，去後閒門有雀羅”、薛季宣《雨後憶龍朔寺》詩“菱歌面面來魚鼓，燈火層層到客舟”中的魚鼓，理解為“木魚與鼓也”，並據以立一與佛家所用木魚並列的新義項，誤[①]。

值得注意者，元代俗世間出現了一種叫做魚鼓或漁鼓的打擊樂器。《續文獻通考》卷一〇九《樂器·魚鼓》：“魚鼓。元壽星隊第十隊，有魚鼓、簡子兒，製未詳。王圻《續通考》曰：‘按，近製截竹為筩（筒），長三四尺，以皮冒其首，用兩指擊之。簡子則以竹為之，長二尺許，闊四五分，厚半之，其末俱略反外，歌時用二片合擊之以和，此即其製也。’”魚鼓簡子，即魚鼓和簡子，也稱“魚鼓簡板”、“魚鼓簡”，民間唱道情者常用於伴奏，用時右手拍擊魚鼓，左手執兩片簡子對敲相合。而道情又叫魚鼓道情，是以唱為主的一種曲藝，原先為道士演唱道教故事的曲子，後來則以一般民間故事作為題材。明吳承恩《西游記》第七〇回：“〔行者〕搖身一變，變做一個道童：頭挽雙丫髻，身穿百納衣，手敲魚鼓簡，口唱道情詞。”應該說，魚鼓簡子所用之魚鼓，蓋因形似鼓、蒙首的皮多用魚皮而名之，實際上不過是竹製手鼓罷了，與釋門所用者名同質異。——其得名，或者也由於道教徒藉用佛門的吧。

木魚又是棕櫚筍的別名，因為棕櫚花在苞內時，其形狀正似魚也。李時珍《本草綱目·木部·棕櫚下》：“三月，於木端莖中出

① 《大漢和辭典》卷 12，頁 711；《中文大辭典》，册 10，頁 600 上。

數黃苞，苞中有細小成列，乃花之孕也，狀如魚腹孕子，謂之棕魚，亦曰棕筍。漸長出苞，則成花穗。”《分類東坡詩》卷十四《棕筍》：“贈君木魚三百尾，中有鵝黃子魚子。”宋陸游《冬夜與溥庵主説川食戲作》詩：“龍鶴作羹看出釜，木魚瀹葅子盈腹。”

總之，小小的釋門法器魚鼓，從南北朝時在中國出現開始，自有其光輝燦爛的演變史，直到今天仍然在佛寺和社會生活中發揮著重要作用。禪門中甚至產生過以它為主角的歇後語，日本《宗門方語》：“茄子打木魚，不鳴。”[①] “謝三郎打木魚，攙奪行市。”[②] 後一條，無著道忠自鈔本《禪林方語》又作：“謝三郎打木魚，搶行奪市。”[③] 這些歇後語在今天雖然已經基本上聽不到看不見了，但我們仍然可以從中體悟到古代僧侶們智慧的閃光。

---

① 《禪語辭書類聚》第1册，頁21。
② 同注①，頁32。
③ 同注①，頁41。

第十三章　雲黄禪風漾千秋

佛教最早由陸路傳入中國南方（參見梁啟超《佛學研究十八篇·中國佛法興衰沿革説略》；伯希和（Paul Pelliot）《牟子譯文序》；王家祐《道教論稿·竇圌山道教轉輪藏雕像初探》；趙霞、林淑華《佛教有條“南傳之路”：中日學者取得重要研究成果》；林樹中《早期佛像輸入中國的路綫與民族化民俗化》[①]），進而自中亞流進，由於南北地理環境的迥異，從而形成了南方尚理解、北方重信仰的兩種不同的風格（參見童恩正《中國北方與南方古代文明發展軌跡之異同》[②]）。

迨於南北朝，風格的兩歧更加判若雲泥，江左沙門居士遂極重玄談，頗不留心於戒定。宋初，嘗出現過一股盛傳禪法之風，但其流行區域僅限於蜀郡、荆州及建康，禪僧有名於世者亦不過僧印[③]、净度、僧從、法成、慧覽、法期、道法、普恒[④] 等數人

① 分别見：《民國叢書》第一编，册 9；《通報》（T' oung Pao），1920 年，頁 8 至 14；上海《文匯報》1994 年 1 月 19 日，7 版；南京《東南文化》1994 年 1 期，頁 81 至 92。另參考成都《蜀報》1992 年 12 月 22 日第 1 版的有關報導。

② 《中國社會科學》1994 年 5 期，頁 164 至 181。

③ 見《名僧傳鈔》。《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第 7 套第 1 册。

④ 並見《續高僧傳》。

罷了，且其間或風靡的禪法多屬北方支流。其時禪法之所以興盛，蓋緣於禪經傳譯既夥、龍樹空觀法門復透徹地闡明了禪的根本內蘊等諸原由吧。宋末以後，禪法即衰，即便"逮於梁祖，廣辟定門，搜揚寓內有心學者，總集楊都，校量深淺，自為部類。又於鍾陽上下，雙建定林，使夫息心之侶，棲閑綜業"，仍是"於時佛化雖隆，多游辯慧，詞鋒所指，波涌相陵。至於徵引，蓋無所籌。可謂徒有揚舉之名，終虧直心之實，信矣！"[①]。（參見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二分第十九章[②]，松崎清浩《南朝仏教における一考察》、《傅大士における禪觀思想の考察》）

正是在江東熾盛以立寺、造像、佈施的興福和宣揚經論的義學為主的都市佛教，適宜於山林的禪慧修證頹敗的情形之下（參見印順《中國禪宗史》第三章第二節[③]），僻處雙林、出自農耕之家的善慧大士傅翕，開創了以首楞嚴三昧為理論基礎的彌勒教，處處顯揚與貴族化的南朝佛教主流捍格舛互的、以山林農禪為特徵的平民佛教，吸引了大量僧徒檀越和香客護法，影響上干梁武、下被民間，卓然屹立於兵災頻仍的梁陳之時。（關於大士的禪法及成就，前面各章已然詳論，此不贅述）顯然，雖則江左佛法弘重義門，"至於禪法，蓋蔑如也"[④]、"故南方自梁以後，終無禪法大家"、"宋末至陳……除荆、蜀稍有行者，南方禪法，

---

① 《續高僧傳》卷二一《習禪·論》。
② 頁83至86。
③ 頁102至103。
④ 《續高僧傳》卷十七《隋南嶽衡山釋慧思傳》。

極為衰落也”的品藻[①]，並不公允；《續高僧傳》以傳弘人“感通”[②]，亦未愜切。——也許，前賢先正因大士乃一介居士而漠視之耶？

尤可措意者，傅翕在游其禪慧、止觀並運的同時，身體力行，平生以六度四等的菩薩行相受授，苦持不食上齋乃至燒身苦行，將當時南朝佛教界的貴族化、玄學化和北朝佛教界的平民化、實踐化揉合了起來，開有唐南、北統交互的先聲。顯然，這實際上是江左已然出現的民族融合現象的折射。

許是這種兼融特質之故吧，傅大士不僅在南朝即與寶誌並稱為梁代二大士、亡名的詩偈即多仿之（參見陳祚龍《釋亡名と善慧大士の詩歌についこ》[③]），而且在北朝統一中國之後也頗具影響：隋唐之初北統尚占優勢、尚遵循北朝舊轍之時，三論宗創始人、嘉祥大師吉藏（549～623）《中觀論疏》卷二援用了大士《二諦頌》以明二諦不可一異之理[④]；披羽衣後再入釋門的法琳，在其《辯正論》卷三列大士為十代奉佛之人[⑤]；南山律師道宣雖不視傅弘為禪侶，却仍在《續高僧傳》卷二六《隋東川沙門釋慧云傳》後為大士立傳。

進而言之，自永嘉衣冠南渡以來，南朝玄風熾盛，故而般若學衍變為貴族化、士大夫化的天台和三論兩脈；出現了一闡提成佛、佛心即是自性清淨心的思想；在南方精神的薰染之下，南印度禪開始向簡易樸實的中土禪嬗變，部份僧人修持不專以念經拜

① 頁794、774。
② 卷二六《隋東川沙門釋慧雲傳》附。
③ 見《講座敦煌》之七《敦煌と中國仏教》，頁471至499。
④ 《大正新脩大藏經》42/26b。
⑤ 《大正新脩大藏經》52/506a & b。

佛為務、特別是不注重佛教義理研究的山林佛教。同時，在民族大融和的趨勢之下，南朝佛教也逐漸汲取了北方佛教倚重行為、其中心勢力在民間的特點，如梁武帝雖被北宋太宗視作小乘佛徒皇帝，但其舉措却全似一苦行僧，可見江左還是存在著實行的傾向，衹不過這種傾向不如北朝顯豁强烈罷了。南朝佛教的這些特性，為禪宗的萌芽準備好了温牀。包括傅大士在内的南朝禪僧們的行化，為達磨禪法的東傳鋪平了道路。所以，菩提達磨在普通年間（520～526）由南印度而臻廣州、再至建康，不可避免地受到南中國文化的浸潤之後，渡江北上，復與佛教北統相碰撞，終於坐禪九年而悟道。當然了，由於達磨棲坐的少林寺乃佛陀禪師所立，佛陀門下又有惠光、道風、僧稠等高足，故而素稟南天竺一乘宗、復抹上中土南統色澤的菩提達磨在此並不是如魚得水，“取相存見之流，乃生譏謗”[1]。其徒惠可，更因“言滿天下，意非建立；玄籍遐覽，未始經心”[2]，“魏境文學，多不齒之”[3]，遭“滯文之徒，是非紛舉”，不得不“從容順俗”以免災[4]。應該説，達磨禪法緣於其注重内心思想意識的修養而在北方受到排斥，難以廣傳，表明達磨在禪宗史上所起的作用實際上是非常有限的。

衹有到了道信之時，南北統一已然實現，佛教已然“破斥南北，禪義均弘”、已然脱離玄學而確立了自主性和獨立性的條件之下，特別是由於南統已然佔了優勢（參見湯用彤《隋唐佛學之

① 敦煌寫本斯二〇五四號《楞伽師資記·第二魏朝三藏法師菩提達磨》。
② 《續高僧傳》卷十六《齊鄴中釋僧可傳》。
③ 《續高僧傳》卷二七《唐兖州法集寺釋法冲傳》。
④ 同注②。

特點》[①])，主要體現出南方佛教的精神、與玄學有密切關涉的禪宗才最終成立和興盛起來。（參見杜繼文《中國禪宗通史》第二章[②]）而道信為了給禪宗奠定思想基礎、弘忍為了在修行實踐方面創立宗風、神秀為了樹立北宗，除師承達磨之外，更主要從南方佛學中攝取了大量營養，如慧遠、僧肇、道生諸人的理論。中編第五章業已提及，《心王論》、《心王銘》和《心王頌》中有東山一系點染的鮮明痕蹟，傳說為弘忍所述的《最上乘論》亦倡由凡入聖，呈露出道信或神秀一系的僧人對大士禪法的融匯改造；本編第十章第二節三、第三節二更表明，道信一脈的然承襲了大士的守一之法，的然嘗以大士詩偈化人；即便是道信等人所倡的坐、作並行的農禪吧，也與傅翕的弘化行蹟一色。

應該說，南北朝時期如傅翕、達磨等下層僧衆居士所奉行的山林佛教，才是禪宗的真正源頭。

中編第七章曾曰，天台因為左溪玄朗乃傅翕六代孫之故，因為傅翕的禪慧並重與本宗頗為契合之故，極為尊崇大士；後來為了對抗達磨的西來，更著力推出東方聖人傅大士（參見荆溪《止觀義例》卷上[③]）。約生活在七世紀末八世紀初、棲居於天台山寒巖的寒山子，也有可能受到傅翕的影響，因今傳寒山子詩即有曰："自聞梁朝日，四依諸賢士，寶誌萬迴師，四儤傅大士。顯揚一代教，作時如來使，建造僧伽藍，信心歸佛理。……"（日本宮内省藏本《寒山詩集》第一七一首）

中編第六、七、八章亦言，牛頭至少從佛窟遺則以來，即一

---

① 《湯用彤學術論文集》，頁 5 至 10。
② 頁 58 至 125。
③ 《大正新脩大藏經》 46/452c 至 453a。

直稟承大士禪法。須措意者，牛頭的這種稟承，不僅表現在遺則整理、詮釋乃至僞造大士述作之上，更體現於牛頭人士後來亦如台宗一般，有意識地以傅翕抗衡菩提達磨。

敦煌卷子中有六個《絶觀論》寫本，除北京圖書館本（《敦煌劫餘録》閏八四號）、石井光雄藏本外，另有伯二〇四五、二〇七四、二七三二、二八八五共四個本子。伯二〇四五内有一部分内容署曰“三藏法師菩提達摩絶觀論”；二七三二號背面為“入理緣門一卷”，後題“達摩和尚絶觀論”（《敦煌遺書總目索引》録作“緣觀論”[①]，誤)，乃鈔於貞元十年（794）；二八八五號卷末亦題“達摩和尚絶觀論一卷”，署曰“辛巳年三月六日寫記（訖）僧法成”，此辛巳年或即貞元十七年：至八、九世紀之交，《絶觀論》即已風傳為達磨所創。由於該論與《宗鏡録》卷九七援用的《牛頭融大師絶觀論》[②] 大體相同、《祖堂集》卷三《牛頭和尚》也有六個問答與該論一致[③]，故而《絶觀論》後人一般定為牛頭法融的作品。(參見觀口真大《絶觀論撰者考》，久野芳隆《牛頭法融に及ぼせる三論宗の影響——敦煌出土本を中心として——》，Catherine Despeux *Extinction de lacontemplation* (*kiue - kouan louen*)，印順《中國禪宗史》第三章第三節[④]）其次，敦煌藏經洞中還發現了《無心論》一卷（斯五六一九號)，標曰“釋菩提達摩制”。由其以問答形式而明至理無言之旨來觀，與《絶觀論》極為類擬，故而後來也多認為屬於法融操觚。（參

① 頁 271 右。
② 《大正新脩大藏經》 48/941a、b。
③ 頁 17 下至 18 中。
④ 頁 112 至 128。

見關口真大《達摩大師の研究》[1]，Urs App《〈無心論〉敦煌出土の一テキスト，附一字索引》)《絕觀論》雖自延壽（904～975）以來即歸於法融，然内中“若了無心者，設使思惟亦無，禪定動而恒靜，猛風動樹無心，頗類於遺則所撰《行路易》第七首“猛風不動樹，打鼓不聞聲，日出樹無影，牛從水上行”之語；《無心論》“雖復無心能照用，照用常寂即如如”、“無心無照亦無用，無照無用即無為”，又與《行路難二十篇並序》之第七篇“般若明心無照用，無照無用斷言辯”相近；《絕觀論》、《無心論》似乎本為遺則命筆。更應在心的是，這兩種著作似乎並受到了傅翕禪法的薰染，如《無心論》亦言“妙神”，“妙神非知所測，正覺絕於修行，滅則不見其壞，生則不見其成”（參見本編第十章第三節三）。

再者，傳為達摩新撰而流於世的《少室六門·第五門悟性論》[2]，倡“不起憶想真如性”、“無起諸見如來見”、“不起一念歷三千”、“欲見真如平等性，慎勿生心即目前”、“若能無念即真求，更若有求還不識”，當屬牛頭述作。更何況内中的《夜坐偈》[3]“一更端坐結跏趺，怡神寂照胸同虛”、“若識心性非形像，湛然不動自如如”、“三更心浄等虛空，遍滿十方無不通”、“世界本性真如性，亦無本性即含融”，意旨相通於《行路難二十篇並序》之第十一章“聖體無明不可說，為復方便名心神”、之第四章所明無相虛融的“安住性空真實性，空性無空亦不齋，同體大悲含一切，故知真法不乖迷”呢！（參見松崎清浩《傅大士にお

① 頁82。
② 《大正新脩大藏經》48/370c至373b。
③ 《大正新脩大藏經》48/373a。

ける禪觀思想の考察》)《夜坐偈》由一更吟至五更，不僅形式類於大士《五章詞》，而且言“二更凝神轉明淨……森羅萬像並歸空，更執有空還是病”、“四更無滅亦無生，量與虛空法界平，無來無去無起滅，非有非無非暗明”，近於《五章詞》之三“三更中，觀法空不空，無起無生滅，體一真如同”；言“無名可名真佛名”、“唯有悟者應能識，未會衆生由若盲”，近於《五章詞》之四“真如四句絶，百非寧復煎”；……《夜坐偈》亦不過可以視為《五章詞》的擴充而已。

《絶觀論》、《無心論》、《少室六門》本牛頭僧侶操觚，却至少在八世紀末即被傳為菩提達磨的作品，說明什麼呢？嘗試言之，牛頭宗迄至六祖慧忠（683～769）之時，法門方始興盛，成為南中國第一大派系。而在八世紀初、即慧忠入牛頭山後十餘年，禪宗五祖說已然確立，神秀、玄賾又相繼被召入京，東山法門一變而為朝野公認的禪法正宗。面對這種情況，牛頭人士遂推法融為初祖，網羅前輩著名禪匠而成立自己的五祖說，以對抗東山法門；由於禪法本重傳承、重印證，更杜撰出道信就法融而證之的傳說（李華《潤州鶴林寺故徑山大師碑銘》[①]），認為牛頭應與弘忍門下分庭抗禮。（參見印順《中國禪宗史》第三章第二節[②]）正是在江東佛教與北宗對峙的大趨勢下，慧忠門徒遺則不僅整理，亦且假造法融、傅大士等人的作品；遺則或其他牛頭禪侶甚至將傅翕和其他南朝禪師的文字進行雌黄，然後託名菩提達磨：目的皆為了推崇弘揚南中國佛學，為了對抗北宗乃至印土的

① 《全唐文》，册 4，頁 3246 下至 3248 下。
② 頁 95 至 111。

達磨也。

慧能（638～713）創立南宗，除繼承道信和弘忍衣鉢外，又受過牛頭法融等人的影響（參見洪修平《禪宗的形成及其初期思想研究》）。而八世紀以後，牛頭對南宗的影響更為深廣，如洪州一系在堅持“即心是佛”的原則的基礎上，會通了“無心”之說。石頭一系更深深地融匯進了牛頭禪的特質：希遷述《參同契》，在中國佛教史上第一次將禪學視為玄學，並運用“觸事而真”的接引悟入的態度，在曹溪禪和牛頭禪之間進行溝通。洞山良價倡“道無心合人，人無心合道”，充分發揮了牛頭“無心合道”的思想……（參見印順《中國禪宗史》第九章第二節①）

由於與牛頭有這種因緣，故而南宗衲子亦頗景仰傅大士。

除第三章第二節、第十二章第二節提及的嘗在雙林寺弘化的衲僧之外，百丈懷海（720～814）嘗曰，“夫語須辯緇素、須識總別，語須識了義不了義教。……若於聾俗人前說，直須教渠出家持戒修禪學慧。若是過量俗人，亦不得向他與麼說，如維摩詰、傅大士等類”（《古尊宿語録》卷一《百丈懷海禪師》②）；同為道一之徒的明覺，上堂亦言，“山河無隔礙，光明處處透。傅大士騎驢入爾鼻孔里，見爾諸人不惺惺，却歸雙林去也”（《明覺禪師語録》卷二《明覺禪師後録》③）；百丈門生義玄（？～867）示衆亦謂，“一人在孤峰頂上，無出身之路；一人在十字街頭，亦無向背。那個在前，那個在後？不作維摩詰，不作傅大士”

① 頁 402 至 416。
② 《大日本續藏經》第壹輯第貳編第 23 套第 2 册，葉 82 左下。
③ 《大正新脩大藏經》47/684c。

(《鎮州臨濟慧照禪師語録》[①]); 第三章提到, 臨濟派汾陽善昭曾以大士講經、大士側坐等作為話頭, 教化學徒 (《汾陽無德禪師語録》卷中[②]): 馬祖徒孫多以大士與維摩並舉。

石頭希遷一系對傅翕的尊崇, 則在成於南唐中主保大十年 (952) 的《祖堂集》中得到了充分的體現: 卷四《藥山和尚》, "玄晤大師曰: '除却兩人降此, 已下任你大悟去, 也須濤汰。' 進曰: '此是什麼人?' 對曰: '西天是一人, 唐土是一人。' 進曰: '西天一人, 是什麼人?' 對曰: '維摩居士。' '唐土是什麼人?' 云: '雙林傅大士。' 進曰: '此兩人被什麽摩時節因緣, 即不濤汰?' 對曰: '劄錙 (錙?) 則過於老兄。'"[③] 亦視傅翕為東土之無垢稱。石頭徒屬如牛頭禪僧一樣, 更將傅翕與達磨聯繫起來。卷二《第二十八祖菩提達摩和尚》稱, 達摩之師般若多羅謂震旦"彼國獲道者, 如稻麻竹葦不可稱計", 為達摩所作讖竟有"日下可憐雙象馬"之語, 高麗海印寺高宗三十二年 (1245) 刻本注曰, "日下, 京都也。可憐者, 好。雙象馬者, 志公、傅大士也。"[④]

梁武帝與達摩"廓然無聖"的問答, 後世流傳極廣 (參見《佛果圜悟禪師碧巖録》卷一"達磨廓然"、卷七"大士講經"[⑤]; 《法演禪師語録》卷上[⑥]; 《景德録》卷三"達磨傳"[⑦]; 《嘉泰普燈録》卷二六"拈古·道場正堂辯禪師一則"、卷二七"頌古上·

① 《大正新脩大藏經》47/497a。
② 《大正新脩大藏經》47/616c。
③ 頁 30 下。
④ 頁 11 中。
⑤ 《大正新脩大藏經》48/140b、197c。
⑥ 《大正新脩大藏經》47/650c。
⑦ 頁 32 上。

達磨見武帝"[①])，然細而考之，並不見於六朝記載甚至《續高僧傳》，最初亦出自《祖堂集》卷二之達摩傳："爾時武帝問：'如何是聖諦第一義?'師曰：'廓然無聖。'帝曰：'對朕者誰?'師曰：'不識。'"《祖堂集》載，"武帝問：'如何是實功德?'師曰：'浄智妙圓，體自空寂。如是功德，不以世求。'武帝不了達摩所言，變容不答。"[②] 達摩知機不契而入魏後，武帝問誌公："此是何人?"對曰："此是傳佛心印觀音大士。"（宋釋慧洪《林間録》卷上、《佛祖統紀》卷五三《歷代會要志第十九之三·聖賢出化》亦謂達磨為觀音之應身或化身[③]）由傅翕乃彌勒應身而觀，再對照徐陵碑文紀大士於武帝法會上"法地若動，則一切法不安"之語（參見上編第一章第二節二），對照《録》卷一武帝於壽光殿與大士共論真諦而"帝默然，大士退"的記載（參見本編第十一章第一節三），對照《〈梁朝傅大士頌金剛經〉序》"誌公問帝曰：'識此人否?'帝云：'不識。'誌公言：'此是彌勒菩薩分身，下來助帝揚化。'"（參見中編第八章第二節一），可以看出：達磨與武帝"廓然無聖"的傳聞實源自大士與蕭衍的一系列關涉，晚唐五代時傅大士竟成了禪僧們塑造達磨形像的素材！（參見關口真大《達磨の研究》第五章第三"達磨と傅大士"、第六章第三"佛窟遺則と詩歌"[④]，《達摩大師の研究》）觀音大士化身與蕭衍的這段杜撰出來的因緣，鼓山神晏曾經言及，"鼓山所以道，句不當機，言非展事；承言者〔?〕，滯句則迷；不唱言

① 《大日本續藏經》第壹輯第貳编乙第 10 套第 2 册，葉 188 左、葉 191 左。
② 頁 12 下。
③ 《大日本續藏經》第壹輯第貳编乙第 21 套第 4 册；《大正新脩大藏經》49/462a。
④ 頁 332 至 334，頁 350 至 356。

前，寧談句後！直至釋迦掩室，浄名杜口，大士梁時，童子當日，一問二問三問，盡有人了也。”（《祖堂集》卷十《鼓山和尚》[①]）由於鼓山卒於後晉天福中（936～942。據《古尊宿語録》），故而“廓然無聖”的問答至遲在十世紀中葉業已懸疑；《祖堂集》蓋據石頭門下的傳説而增此段因緣，卷二的達摩傳自亦不妨視作反映了石頭一系的觀點也。也許正是因為石頭的徒屬們如牛頭僧侶一般一貫推重傅翕乃至將達磨傅翕化的原由吧，雪峰門生保福竟至於稱達磨面壁九年為“此是西天小乘壁觀婆羅門，有什摩雲處！直是有理無雲處！”（《祖堂集》卷十一[②]）

後來南宗人士心目中的達磨形像實滲和進了傅翕的影子，還可從今傳所謂《菩提達磨大師碑》而見出。該碑僅存區區八十四言，“及乎杖錫來梁，說無説法。……帝后聞名，欽若昊天。嗟乎！見之不見，逢之不逢，今之古之，悔之恨之。朕以一介凡夫，敢師之於後”一段，不僅文理鄙謬，亦且頗乖實情：撰碑人本即梁皇，郗后又早卒，自不應曰“帝后”；本與達磨不契，何來“欽若昊天”？蕭衍素以法王自視，更不可能曰“朕以一介凡夫”云云。何況，梁武一貫啖名好勝，絶不會於“見之不見，逢之不逢”後，更為達磨撰碑呢。考“見之不見，逢之不逢”乃《祖堂集》卷二達摩傳中誌公之語[③]；“説無説法”，又襲雪竇《頌古百則》傅大士講《金剛經》時“便於座上揮案一下，便下座”的公案（參見中編第八章第一節）：此《菩提達磨大師碑》，當是十世紀以後的南宗禪僧特別是石頭一系的人士參考有關傅大

① 頁 67 中。
② 頁 71 下 &72 上。
③ 頁 12 下。

士的傳説而臆造的。(參見錢鍾書《管錐編·全梁文卷六·〈達磨碑〉之偽》[1])

容或因為東山法門、牛頭和南宗對大士的一致欽仰吧，唐會稽公徐浩（703～782）嘗撰並書《唐題寶林寺詩》(宋陳思《寶刻叢編》卷十三，據《集古録目》[2])。曾從天台翛然受牛頭禪傳授的最澄、最澄門人圓仁、圓仁徒孫圓珍除入唐時帶迴大士的著述而外，並攜歸有大士畫像：《智證大師請來目録》，“傅大士真〔影〕一張”[3]；《日本比丘圓珍入唐求法目録》，“傅大士寫真一卷”[4]；安然《諸阿闍梨真言密教部類總録》卷下，“傅大士真影一張”[5]。先從荷澤宗道圓落髮、終歸澄觀門下的華嚴五祖宗密(780～841)，其《禪源諸詮集都序》卷下之二雖斥傅大士於“達摩宗枝之外”，却仍視之為“或降其蹟而適性，一時間警策群迷”的“禪門影響，佛法笙簧”也[6]。

一般來講，禪宗製造宗譜有三個時期：弘忍門下的早期傳説；中唐後期，確立慧能六祖地位的第二個宗譜；晚唐五代，突出原罕為人知的青原行思、南岳懷讓二系的、以《祖堂集》為代表的第三個宗譜。（參見杜繼文《中國禪宗通史·導言》，印順《中國禪宗史》[7]）而從以上的分析可以看出，儘管禪宗人士普遍企慕傅翕，但真正將大士暗中引入自己的傳燈系統的，實為石頭一系。

---

① 册 4，頁 1382 至 1384。
② 文淵閣《四庫全書》本，册 682，頁 392 下。
③ 《大正新脩大藏經》55/1107a。
④ 《大正新脩大藏經》55/1101b。
⑤ 《大正新脩大藏經》55/1132b。
⑥ 《大正新脩大藏經》48/412c。
⑦ 頁 20 至 21，頁 252。

將達磨傅翕化的傾向，在趙宋初年第三個宗譜基本定型的《景德録》中更顯得突出。《景德録》不僅在卷一《七佛天竺祖師·叙七佛》中言及大士，“金華善慧大士登松山頂行道，感七佛引前，維摩接後。今之撰述，斷自七佛而下”，而且在卷二七列大士為“禪門達者，雖不出世，有名於時者十人”之第二人，與寶誌並肩；而且在卷三〇《銘記箴歌》中更首載大士《心王銘》，然後才次以僧璨《信心銘》、法融《心銘》、亡名《息心銘》，達磨《略辯大乘四行》竟排為第五[①]：傅翕在編者心目中的地位自可知矣。考道原來為天台德韶法嗣（《天聖廣燈録》卷二七[②]），源出希遷一脈；於其著作中屢屢徵用傅翕化蹟偈語的永明延壽，於台嶺天柱峰九旬習定，亦“得韶禪師決擇所見”[③]，與道原有師兄弟關係：道原書中倚重崇尚傅翕，除與石頭一系的傳統有關外，當亦緣於受台宗宗風的薰染。另需注意者，到了宋神宗元豐七年（1084）以後，《景德録》之首更添《西來年表》（因表內記達磨來華年代乃依成於宋仁宗嘉祐六年之《傳法正宗記》[④]，其紀年復同於元豐七年始撰就之《資治通鑒》。常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏宋本《景德録》，內中有此表[⑤]，則表又實出現於趙宋一代也）。該年表記傅大士生、納妻、逢嵩頭陀、唱賣妻子、武帝詔迎及亡卒等事，詳於誌公、達磨、慧思、智顗諸人[⑥]，蓋亦石頭遠孫所為吧。第三個宗譜最終確定的《五燈會元》，則將傅翕作

---

① 頁1下，553上，615下至620上。
② 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第8套第5册。
③ 《宋高僧傳》卷二八《大宋錢塘永明寺延壽傳》。
④ 《大正新脩大藏經》51/742b。
⑤ 《四部叢刊三編》本，册57。
⑥ 參見《大正新脩大藏經》51/192至204。

為"西天東土應化聖賢"而入傳[①]。一般來講，進入趙宋之後，僧人是將傅大士作為禪門散聖來看待的，樓炤刊正本就反映了這一傾向。(參見柳田聖山《禪籍解題》第五部分《唐代の禪籍·善慧大士語録》)

南宗特别是石頭希遷一系受牛頭宗風影響而寶重大士、而竭力將大士與達磨相牽扯，從一個側面表明，牛頭宗雖則終至湮没，但其有意識地將禪宗中土化的特質還是瓜瓞連綿於曹溪門下的。應該説，禪宗絶不僅僅是源自達磨的南天竺一乘宗，而更應視作是整個南中國精神的昇華和結晶。(參見 *The Encyclopedia of Religion* "Chan", *Encyclopedia Americana* (1990) "Zen Buddhism"[②])

除《景德録》、《五燈會元》及他宗的各種僧傳(參見上編第一章第一節)外，趙宋的其他釋籍中亦頗可覓見大士禪法影響的痕蹟。現略舉數例:《法演禪師(1024～1104)語録》卷上，"上堂。云:'天上無彌勒，地下無彌勒，十字街頭立，被人唤作賊。'便下座。"[③] 此故因大士而發也，祇不過滲進禪宗深旨罷了。《圓悟佛果禪師(1063～1135)語録》卷四，"僧復披剃謝恩罷，昇座云:'天中之天，聖中之聖，處域中之大，超方外之尊;執寶籙以臨民，覆金輪而御〔?〕。廓清六合，停毒萬方，聿降綸言，重興佛法。遂使普天釋子，復换僧儀，歸本笏於裴相公，納冠簪於傅大士，重圓應真頂相，再披屈眴田衣。俄頃之間，迫還

① 册上，頁 112，頁 117 至 119。
② 册 3，頁 184 右至 192 右；册 29，頁 760 右至 761 左。
③ 《大正新脩大藏經》47/650a。

舊觀。"[①] 蓋以著三教服之傅翕為普天下居士之代表也。卷十四《示許庭龜奉議》，"在家菩薩修出家行，如火中出蓮。……除非自己直下明悟本真妙圓……即與維摩詰、傅大士、龐居士、裴相國、楊內翰諸在家勝士，同其正因。隨自己力量轉化未悟，同入無為無事法性海中，則出來南閻浮提打一遭，不為折本矣。"[②] 亦以大士為白衣梵行之卓舉者。《大慧普覺禪師（1089～1163）語録》卷十二詠傅大士詩，則係化用法演法語："天上無彌勒，地下無彌勒，拍版與門槌，畢竟是何物！"[③]《宏智禪師（1091～1157）廣録》卷八《時禪人出丐求頌》徑贊大士，不同於上舉諸家："老能碓下米未舂，一出相煩作變通，陣陣香風看稻熟，番番時雨見年豐。手攜拍板傅大士，杖掛剪刀梁誌公，妙應群機真絶待，秋清河淡月行空。"[④]《虛堂和尚（1185～1296）語録》頗有以大士行蹟化人的記載，如卷二舉遭遇嵩頭陀的故實，"師云：'好笑好笑！當時待他道請大士臨水觀形，拈起門椎柏（拍）板，劈嘴便摵，尚且救得一半，更説甚麽爐鞴鈍鐵、良醫病人！翻得本來，劍去久矣。山僧尋常黨理不黨親，莫有為大士作主底麽？如無，夜深，珍重。"[⑤] 本意實在於弘揚中土精神也。同卷又紀，"上堂。'傅大士本相現，引得一地裏人，前廓後架，拋尿撒屙，謂之龍華勝會，不知當來所證果，有此否？不然，'卓主（拄）杖：'青山綠水，短棹孤舟。'"[⑥] 此更賦予大士舊事以牛頭"青

① 《大正新脩大藏經》47/730b。
② 《大正新脩大藏經》47/776c。
③ 《大正新脩大藏經》47/858c。
④ 《大正新脩大藏經》48/95c。
⑤ 《大正新脩大藏經》47/994a。
⑥ 《大正新脩大藏經》47/998c。

青翠竹盡是真如，鬱鬱黄花無非般若”之意吧[①]。《續傳燈録》卷三四《臨安府浄慈肯堂彦充禪師》，“元庵受智者請，引座曰：‘南山有個老魔王，炯炯雙眸放電光，口似血盆呵佛祖，牙如劍樹罵諸方。幾度業風，吹不動吹得動？雲黄山畔，與嵩頭陀、傅大士一火破落户，依舊盂八郎，賺他無限痴男女，開眼堂堂入鑊湯。’忽有個衲僧出來道：‘既是善知識，為甚賺人入鑊湯？’祇向他道：‘非公境界！’[②] 則以已羼入大士等人的行列矣。

如果説衲子對傅翕尚不無譏諷的話，有宋居士則一例擊掌揄揚之。蘇軾（1036～1101）為大士像贊曰：“善慧執板，南泉作舞，借我門槌，為君打鼓。”（明吴之鯨《武林梵志》卷二“龍華禪寺”，田汝成《西湖游覽志》“龍華寺”[③]）楊傑嘗有詩記其雙林之行：“山路崎嶇山頂平，兜羅雲向下方生，了知大士夢中夢，更去如來行處行。”（《〔嘉慶〕義烏縣志》卷十八《寺觀·寶林禪寺》）宋徽宗於崇寧三年（1104）詔謚雙林傅大士“等空紹覺大士”之號（《佛祖統紀》卷四六《法運通塞志第十七之三》、卷五四《歷代會要志·賜謚封塔第十九之四》[④]），更説明了北宋朝野普遍推崇傅翕這一事實。稍後，張商英（1043～1121）為明佛不妨人世務，指大士為在家菩薩、了事凡夫：“傅大士、龐道元豈無妻子哉！若也身處塵勞，心常清浄，便能轉知為智。猶如握土成金，一切煩惱皆是菩提，一切世法無非佛去（法）。”（《護法論》[⑤]）又謂傅大士與示現於唐文宗朝（827～835）的觀音菩薩、

① 《祖堂集》卷三《慧忠國師》，頁 21 下。
② 《大正新脩大藏經》51/701c。
③ 《中國佛寺史志彙刊》，册 7，頁 137；頁 65 至 66。
④ 《大正新脩大藏經》49/418c，473a & b。
⑤ 《大正新脩大藏經》52/638c。

出現於唐高宗朝（650～683）的泗州大聖一樣，為輔翼此土佛法的不世聖人。（《護法論》[①]）

元胡助對大士一生行化作如是概括曰：‘善慧大士，化度閻浮，雲黃之山，燕坐雙檮。世方障蔽，小示靈異，法椎一擊，千門洞開。人天歸仰，建剎寶林，總我三教，明爾一心。青蓮紺宇，龍華大會，當來下生，天宮受記。”（《純白齋類稿》卷十九《重修雙林禪寺碑銘》[②]）吴萊則撫今緬古，揚榷得更為詳盡："古稠大山趨古原，古寺突兀倚山根，小溪前流未及渡，白塔岌起高蹲蹲。傅公故宅奉香火，廈屋萬間周四垣，梁朝到今數百載，兜率説法天中尊。世曾出世役妻子，家或魚扈隨犁犍，道冠儒履忽一變，胡膜梵唄爭駿犇。蕭衍老公坐王殿，捨身建剎開祇園，花幡亂飛欲滿席，拍板歌唱聞槌門。靈光靈異竟何有？仉脊怪神寧復言！藕絲袈裟上所賜，奇錦照耀扶桑暾。龍宮四萬八千卷，寶藏一轉百鬼掀，唄多遺文白氎像，經律論疏洪其源。黃羅繡褥裹頂骨，舍利五色摩尼燉，一年眠雲已化石，雙鶴覆雨仍軒騫。劫風吹地日漸壞，樓閣樹林無半存，青檮並聳碧宇上，落葉散到人家村。……傅公家居自天屬，時復耕耨不憚煩，朝庭聰明顧不及，塔廟涌出如雲屯。長干空迎佛爪髮，滿國欲飽民膏腱，群僧無功並仰食，我佛獨不憂黎元！惜哉後王永不寤，前後喪亂同一轍，後民皈向復未已，拱手禮跪駢肩跟。咒口波瀾豈祝蟒，禪心寂寞猶拘猿，終然百欺幾一遇，世俗瑣瑣吾何論！”（《淵穎集》卷三《雙林寺觀傅大士頂相舍利及耕具故物》[③]）邑人黃溍

① 《大正新脩大藏經》52/644c。
② 文淵閣《四庫全書》本，册 1214，頁 676 上。
③ 文淵閣《四庫全書》本，册 1209，頁 50 下至 51 上。

撰詩，將大士與菩提達磨並舉："宗師既逾海，兹山亦棲賢，金棺滅雙樹，寶篋緘紅蓮。"（《〔嘉慶〕義烏縣志》卷二《山·雲黄山》）明朱時恩輯《居士分燈録》，卷上贊彌勒化身之傅大士言："華嚴會上，樓閣門開；兜率宫中，衣鉢現在。或攜布袋鬧市裏等個個，或賣笊籬街坊頭隨緣去。是事且置，衹如梁王殿上講經與龍華三會所説之法，是同是别？急著眼看，莫待彌勒下生！"①

自清代伊始，釋門如元朝黄溍一般，更明確地將傅翕與達磨等量齊觀、一視同儕。道霈《永覺元賢禪師廣録》卷十三《〈傳信録〉序》："粤稽古大聖人之興，必大有造於世，非偶然也。當梁武之際，義學波騰，專崇講説，其弊必至於膠滯空言，弁髦實踐。釋尊之化，幾何而不湮滅也。故少林出而不立文字，獨傳心印；雙林出而不惜軀命，廣弘萬行。二師所用，似若天殊，然總歸於補偏救弊，措群靈於安樂之境，其指一也。至於雙林《法身》諸頌，遂為宗門鼻祖，反似發少林未發之機，謂非慈氏後身，其能然乎！"② 朱一新為傅姓重刊大士語録而撰序，更謂曰，"惟大士生自四天，證越十地，法相不動，妙香自聞。開達摩東渡之先聲，修祇夜南翻之正覺。"居士輩如彭際清，不僅在其《居士傳》卷七專辟《傅大士傳》，且引知歸子語而贊詠："初祖入梁，機不契，去而之少林，人以此為梁武惜。然當時如寶誌公、傅大士，並傳佛心印，闡大乘法，徘徊於梁。而梁武執著罪福因緣，貪圖小果，醉有為佛事沉湎不醒，一微戛漢遮蓋本真。皎日當空，覆盆絶照，豈不哀哉！菩薩深慈，衆生迷倒，於大士

① 《大日本續藏經》第壹輯第貳编乙第20套第5册，葉433。
② 《大日本續藏經》第壹輯第貳编第30套第3册，葉273右。

傳可觀焉。"[①] 即便素斥大士"不達佛之正旨，盡屬奪弄精魂"、聲言概置不録大士機緣示語（《御選語録》卷二五《〈歷代禪師前集〉序》[②]。參見中編第五章、下編第十章第三節二）的胤禎，也終究不能漠視大士，總歸在其《御選語録》卷三一《歷代禪師語録後集》紀大士化語詩偈焉[③]。

嘗試言之，雙林善慧大士傅翕不僅嶄然特立於梁陳，而且對後世佛教特别是禪宗的成立和發展具有莫大的借鑒和推動作用，影響迄今未絶；台宗、牛頭和石頭一系為了以江左佛學對抗渡海而來的南天竺一乘宗，無不對傅翕心儀景仰，譬之於東土維摩詰，並將菩提達磨傅翕化：應該説，傅大士確為梁陳乃至整個南朝的禪門第一宗匠。作為中土的無垢稱，作為歷代認可的彌勒應身，名大士為"西土東來第一人"，不亦宜乎！

日本國佛教學界雖有境野黄洋等少數人士斥《傅大士録》全屬"妄誕怪奇"、貶大士所行是乖於佛教正統教義的低級舉措、言大士乃合會三教和混雜著民間低劣信仰的虛構人物（《支那佛教史講話》第二篇第九章，《支那佛教精史》第二篇第九章[④]），然大部份學者還是能够力圖公正和客觀地評判傅翕，能够在其著述中給予傅翕一席之地，且並取得了令人鼓舞的成就，——雖然其研究所得不無值得商榷計議之處。如關口真大《達磨の研究》[⑤]、《達摩大師の研究》，柳田聖山《初期禪宗史書の研究》，

① 《大日本續藏經》第壹輯第貳編乙第22套第5册，葉412。
② 頁521、524上。
③ 頁648下。
④ 頁596至597，頁920。
⑤ 頁332至334。

田中良昭、篠原壽雄《敦煌仏典と禪》[①]，田中良昭《敦煌禪宗文獻の研究》[②]，入矢義高《徵心行路難——定格聯章の歌曲について——》；特別是松崎清浩《傅大士像の一展開》、《傅大士における禪觀思想の考察》等一系列論文。

頗可詫異的是，近現代以來，我國佛教學界除了幾位老一輩大師的撰著如湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》[③]、黄懺華《中國佛教史》[④]、蔣維喬《中國佛教史》[⑤]、印順《中國禪宗史》對傅翕有所臧否月旦外，其他述作竟基本上不涉及在中國佛教史上有著宏遠影響的傅大士！相較而言，吕澂《新編漢文大藏經目録》次《善慧大士語録》於二十三部根本的禪宗語録之中[⑥]，《佛光大藏經》禪藏收《善慧大士録》於語録部，並列之於《六祖法寶壇經》之後[⑦]，不可不謂是極具卓識。

---

① 頁 276 至 279。
② 頁 286 至 287，313 至 315，330 至 334
③ 頁 821 至 824。
④ 《民國叢書》第一编，册 8，葉 38。
⑤ 《民國叢書》第一编，册 8，葉 60 右至 61 左。
⑥ 頁 144。
⑦ 册 11。

參考文獻索引

I　中國文獻索引（按首字漢語拼音字母〈附注音字母爲序〉）

A－ㄚ

B－ㄅ

* 本索引，一般衹涉及本書直接提到或者徵援者。

C－ㄘ

密著。《大正新脩大藏經》本

禪月集/〔五代〕貫休著。江夏徐氏藏本，《四部叢刊初編》影印

禪宗的形成及其初期思想研究/洪修平著。南京：江蘇古籍出版社，1992年2月第1版

禪宗集成/台北：藝文印書館發行，1968年12月初版

禪宗永嘉集/《大正新脩大藏經》本

陳書/點校本，北京：中華書局，1972年3月第1版

敕修百丈清規/《大正新脩大藏經》本

敕修浙江通志/即〔清〕沈翼機等編纂的《浙江通志》

崇文總目/〔宋〕王堯臣等編次，〔清〕錢東垣等輯釋。(1)上海：商務印書館"國學基本叢書"本；(2)《粵雅堂叢書》本，《中國歷代書目叢刊》影印

〔崇禎〕義烏縣志/〔明〕萬曆二十四年（1596）周士英纂修，〔明〕崇禎十三年(1640)熊人霖增修。見《稀見中國地方志叢刊》，册17。

出三藏記集/〔梁〕僧祐撰。《大正新脩大藏經》本

傳法寶紀/敦煌寫本伯2634號

春秋繁露/〔漢〕董仲舒著。(1)武英殿聚珍版本，《四部叢刊初編》影印；(2)文淵閣《四庫全書》本

純白齋類稿/文淵閣《四庫全書》本

淳祐臨安志輯逸/〔清〕胡敬輯。光緒二十六年（1900）《武林掌故叢編》本

慈悲道場懺法/《大正新脩大藏經》本

辭海/上海：上海辭書出版社，1989年9月第1版

辭源（修訂本）/合訂本。北京：商務印書館，1988年7月第1版

從容庵録/即《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵録》

叢林盛事/《大日本續藏經》本

叢書集成初編/北京：中華書局，1985年新1版

叢書集成初編目録/北京：中華書局，1983年8月第1版

D－ㄉ

達摩多羅禪經/〔東晉〕佛陀跋陀羅譯。《大正新脩大藏經》本

大般涅槃經/《大正新脩大藏經》本

大般涅槃經集解/《大正新脩大藏經》本

大戴禮記/〔明〕袁氏嘉趣堂刊本，《四部叢刊初編》影印

大方廣佛華嚴經/〔東晉〕佛馱跋陀羅譯。《大正新脩大藏經》本

大慧普覺禪師法説/《大正新脩大藏經》本

大慧普覺禪師語録/《大正新脩大藏經》本

大目乾連冥間救母變文/敦煌寫本斯2614號

大日經疏/《大日本續藏經》本

大乘法苑義林章/《大正新脩大藏經》本

大乘起信論全譯/杜繼文著。成都：巴蜀書社，1992年8月第1版

大乘四論玄義/〔唐〕均正著。《大日本續藏經》本

大乘玄論/〔隋〕吉藏撰。《大正新脩大藏經》本

大乘義章/《大正新脩大藏經》本

大唐大安國寺故大德净覺師塔銘/〔唐〕王維撰。見《全唐文》

大唐内典録/〔唐〕道宣撰。《大正新脩大藏經》本

大唐西域記校注/季羨林等校注。北京：中華書局，1985年2月第1版

大智度論/〔姚秦〕鳩摩羅什譯。《大正新脩大藏經》本

道教論稿/王家祐著。成都：巴蜀書社，1987年8月第1版

道園學古録/〔元〕虞集撰。〔明〕景泰翻元小字本，《四部叢刊初編》影印

道藏源流考/陳國符著。北京：中華書局，1963年12月第1版

道藏子目引得/翁獨健編。上海：上海古籍出版社縮印本，1986年9月第1版

登真隱决/《正統道藏》本

東京夢華録/〔宋〕孟元老著。(1)《叢書集成初編》本；(2)文淵閣《四庫全書》本

東京夢華録注/〔宋〕孟元老著，鄭之誠注。北京：中華書局，1982年7月第1版

東堂集/〔宋〕毛滂著。文淵閣《四庫全書》本

洞真太上説智慧消魔真經/《正統道藏》本

敦煌寶藏/黄永武博士主編。臺北：新文豐出版公司，1986年8月第1版

敦煌本《行路難》之再探討/項楚撰。《第二屆國際唐代學術會議論文集》，臺北：新文豐出版公司，1993年6月初版

敦煌變文選注/項楚著。成都：巴蜀書社，1990年2月第1版

敦煌變文字義通釋/蔣禮鴻著。上海：上海古籍出版社，1981年4月第1版

敦煌歌辭總編/任半塘著。上海：上海古籍出版社，1987年12月第1版

敦煌古抄《梁朝傅大士頌金剛經》之考證和校訂/陳祚龍撰。《國際漢學會議論文集》，1981年10月

敦煌研究/甘肅蘭州：敦煌研究院編。各期

敦煌俗字研究/張涌泉著。上海：上海教育出版社，1996年12月第1版

敦煌學海探珠/陳祚龍著。《岫廬文庫》本

敦煌遺書總目索引/北京：中華書局，1983年6月新1版

敦煌遺書最新目録/黄永武博士主編。臺北：新文豐出版公司，1986年9月第1版

頓悟入道要門論/〔唐〕慧海撰。《大日本續藏經》本

頓悟無生般若頌/敦煌寫本斯468、5619號

E－ㄜ

俄藏敦煌文獻/上海：上海古籍出版社，1992年12月版

爾雅/《十三經注疏》本

二十五史補編/上海：開明書店輯印，1937年出版

二十五種藏經目録對照考釋/蔡運辰編著。台北：新文豐出版公司，1983年12月初版

F－ㄈ

法藏敦煌西域文獻/上海：上海古籍出版社，1994年12月版

法華經/即《妙法蓮花經》

法華經疏/〔劉宋〕竺道生疏。《大日本續藏經》本

法華經義記/〔梁〕法雲撰。《大正新修大藏經》本

法華文句會本/《卍正藏經》本

法華文句記/〔唐〕湛然著。《大正新脩大藏經》本

法華玄贊/〔唐〕窺基著。《大日本續藏經》本

法演禪師語録/《大正新脩大藏經》本

法苑珠林/磧砂藏本

翻梵語/信行撰。《大正新脩大藏經》本

霏雪録/〔元〕鎦績撰。《叢書集成初編》本

分類東坡詩/參《蘇軾詩集》

汾陽無德禪師語録/〔宋〕汾陽善昭述，門人石霜楚圓集。《大正新脩大藏經》本

佛本行經/〔劉宋〕寶雲譯。《大正新脩大藏經》本

佛本行贊傳/即《佛本行經》

佛法金湯編/〔明〕心泰撰。《大日本續藏經》本

佛光大藏經·禪藏/星雲大師監修，佛光大藏經編修委員會主編。台北：佛光出版社，1994年12月初版

佛果圓悟禪師碧巖録/〔宋〕圜悟克勤述。《大正新脩大藏經》本

佛教有條“南傳之路”：中日學者取得重要研究成果/趙霞、林淑華著。上海：《文匯報》1994年1月19日，7版

佛説阿彌陀經/〔吴〕支謙譯。《大正新脩大藏經》本

佛説觀彌勒菩薩上生兜率天經/〔劉宋〕沮渠京聲譯。《大正新脩大藏經》本

佛説觀普賢菩薩行法經/〔劉宋〕曇摩蜜多譯。《大正新脩大藏經》本

佛説金剛般若波羅蜜經略疏/〔唐〕智儼疏。《大正新脩大藏經》本

佛説彌勒大成佛經/〔姚秦〕鳩摩羅什譯。《大正新脩大藏經》本

佛説彌勒下生成佛經/〔姚秦〕鳩摩羅什譯。《大正新脩大藏經》本

佛説彌勒下生經/竺法護譯。《大正新脩大藏經》本

佛説首楞嚴三昧經/〔姚秦〕鳩摩羅什譯。《大正新脩大藏經》本

佛説無量壽經/〔曹魏〕康僧鎧譯。《大正新脩大藏經》本

佛學大辭典/丁福保撰。北京：文物出版社，1984年1月第1版

佛學研究十八篇/梁啟超著。(1)《飲冰室專集》本，上海：中華書局，1936年版；北京：中華書局重印，1989年6月第1版。(2)《民國叢書》第一編影印本。

佛眼遠禪師録/《大日本續藏經》本

佛藏子目引得/洪業等編。上海：上海古籍出版社，1986年9月第1版

佛祖歷代通載/〔元〕念常撰。《大正新脩大藏經》本

佛祖統紀/〔宋〕志磐撰。《大正新脩大藏經》本

撫州曹山元證禪師語録/《大正新脩大藏經》本

付法藏因緣傳/〔元魏〕吉迦夜、曇曜譯。《大正新脩大藏經》本

富山遺稿/方夔撰。文淵閣《四庫全書》本

傅大士集/義烏市圖書館藏印光較正本，即興慈募鋟本《善慧大士録》

傅大士録/即《善慧大士語録》之異名

傅大士（善慧大士）——中國維摩禪大師/南懷瑾講。台灣：《人文世界》，1972年2月

傅大士語録/即《續金華叢書》本《善慧大士傳録》之別名

傅大士——中國維摩大師/南懷瑾撰。台灣：《禪語》，1979年6月

G－ㄍ

高僧傳/〔梁〕慧皎撰。磧砂藏本

古今圖書集成/〔清〕陳夢雷等原輯，蔣廷錫等重加編校。成都：巴蜀書社 & 北京：中華書局影印，1985年10月第1版

古今樂録/《玉函山房輯佚書》本

古尊宿語録/（1）《徑山藏》本；（2）明《永樂南藏》本，《中華大藏經》影印；（3）《佛光大藏經》禪藏本

觀佛三昧經/《大正新脩大藏經》本

觀世音菩薩授記經/〔劉宋〕曇無竭譯。《大正新脩大藏經》本

觀無量壽經/〔劉宋〕畺良

耶舍譯。《大正新脩大藏經》本

觀音問／〔明〕李贄著。見《李温陵集》

管錐編／錢鐘書著。北京：中華書局，1979年8月第1版

廣弘明集／〔唐〕道宣集。磧砂藏本

廣韵校本／周祖謨著。北京：中華書局，1960年10月第1版

歸田録／〔宋〕歐陽修撰。見〔元〕刊本《歐陽文忠公集》卷一百二十七，《四部叢刊初編》影印

桂苑叢談／〔五代〕馮翊子（嚴子休）著。《叢書集成初編》本

國史經籍志／〔明〕焦竑著。見《明史藝文志·補編·附編》

國秀集／江南圖書館藏明刊本，《四部叢刊初編》影印

國語／（1）〔明〕金李刊本，《四部叢刊初編》影印；（2）校點本，上海：上海古籍出版社，1988年3月第1版

H－厂

寒山詩／（1）日本宫内省藏《寒山詩集》本；（2）見《全唐詩》卷八百六

寒山子詩／建德周氏景宋印本，《四部叢刊初編》影印

漢晉學術編年／劉汝霖著。北京：中華書局，1987年12月第1版

漢書／點校本。北京：中華書局，1962年6月第1版

漢書補注／〔清〕王先謙撰。北京：中華書局，1978年12月第1版

漢魏兩晉南北朝佛教史／湯用彤著。（1）上海：商務印書館，1938年版；（2）見《民國叢書》第三編，影印本

漢魏六朝百三名家集／〔明〕張溥輯。（1）〔清〕光緒三年（1877）滇南唐氏壽考堂刊本；（2）文淵閣《四庫全書》

本

漢魏六朝名家集初刻/〔清〕宣統三年（1911）無錫丁氏排印本

漢魏六朝墓志纂例/〔清〕李富孫撰。《叢書集成初編》本

漢語大詞典（1至12卷）/上海：上海辭書出版社或漢語大詞典出版社，1986年11月至1993年11月出版

漢語大詞典索引/上海：漢語大詞典出版社，1994年4月第1版

漢語大字典/縮印本。成都：四川辭書出版社 & 武漢：湖北辭書出版社，1993年11月第1版

漢語俗字研究/張涌泉著。長沙：岳麓書社，1995年4月第1版

合部金光明經/《大正新脩大藏經》本

弘明集/〔梁〕僧祐集。磧砂藏本

弘贊法華傳/〔唐〕惠祥著。《大正新脩大藏經》本

宏智禪師廣録/〔宋〕集成編。《大正新脩大藏經》本

後漢紀/〔晉〕袁宏撰。(1)無錫孫氏小淥天藏〔明〕嘉靖本，《四部叢刊初編》影印；(2)文淵閣《四庫全書》本

後漢書/點校本，北京：中華書局，1965年5月第1版

後漢書集解/〔清〕王先謙撰。北京：中華書局，1984年2月第1版

護法論/〔宋〕張商英撰。《大正新脩大藏經》本

華嚴經/(1)〔東晉〕佛馱跋陀羅譯。《大正新脩大藏經》本；(2)〔唐〕實叉難陀譯。《大正新脩大藏經》本；(3)〔唐〕般若譯。《大正新脩大藏經》本

華嚴一乘教義分齊章/《大正新脩大藏經》本

淮海集箋注/〔宋〕秦觀撰，徐培均箋注。上海：上海

古籍出版社，1994年10月第1版

J－ㄐ

嘉草軒叢書/羅振玉輯。民國七年（1918）上虞羅氏日本影印本

〔嘉靖〕浙江通志/（1）《天一閣藏明代方志選刊續編》，册26；（2）〔明〕嘉靖刻本，四川大學圖書館藏

〔嘉慶〕義烏縣志/〔明〕嘉慶七年（1802）諸自穀、朱世瑗修本。民國十八年（1929）灌聰圖書館石印本

嘉泰普燈録/《大日本續藏經》本

建康集/即《石林居士建康集》

建中靖國續燈録/《佛光大藏經》禪藏本

劍南詩稿/〔宋〕陸游撰。文淵閣《四庫全書》本

江令君集/《漢魏六朝百三名家集》本

江甯金石待訪目録/嚴觀子進撰。見《靈鶼閣叢書》第二輯

江油發現宋代木構建築/哲文撰。北京：《文物》，1964年3期

嗟世三傷吟/敦煌寫本斯5558號

金剛般若經論疏纂要/〔宋〕宗密述，子璿治定。《大正新脩大藏經》本

金剛般若經疏/〔隋〕智顗説，《大正新脩大藏經》本

金剛般若經讚述/〔唐〕窺基撰。《大正新脩大藏經》本

金剛般若經疏/〔隋〕吉藏撰。《大正新脩大藏經》本

金剛經/（1）〔姚秦〕鳩摩羅什譯。《大正新脩大藏經》本（NO.235）；（2）〔元魏〕菩提流支譯。《大正新脩大藏經》本（NO.236第一種）；（3）〔元魏〕菩提流支譯。《大正新脩大藏經》本（NO.236第二種）；

行；(2) 常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏宋本，《四部叢刊三編》影印；(3)《大正新脩大藏經》本

净慈寺志/《中國佛寺史志彙刊》第一輯，册 18

竟陵王集/《漢魏六朝百三名家集》本

舊唐書/點校本，北京：中華書局，1975 年 5 月第 1 版

舊五代史/點校本，北京：中華書局，1976 年 5 月第 1 版

居士分燈録/《大日本續藏經》本

居士傳/〔清〕彭際清撰。《大日本續藏經》本

俱舍論/〔唐〕普光述。《大正新脩大藏經》本

俱舍論法宗原/〔唐〕普光述。《大日本續藏經》本

絶觀論/敦煌寫本伯 2045、2074、2732、2885，北京圖書館本（《敦煌劫餘録》閏 84 號），石井光雄藏本

K－ㄎ

〔康熙〕金華府志/〔清〕康熙二十二年（1683）張藎修，沈麟趾纂。宣統元年（1909）石印本

L－ㄌ

瀾言長語/〔明〕曹安撰。文淵閣《四庫全書》本

老子/上海：世界書局《諸子集成》本

老子注/〔曹魏〕王弼注。文淵閣《四庫全書》本

楞伽師資記/敦煌寫本斯 2054 號

禮記/《十三經注疏》本

歷代編年釋氏通鑑/〔宋〕本覺編集，〔明〕畢熙志較訂。《大日本續藏經》本

歷代三寶記/《大正新脩大藏經》本

歷代詩話/〔清〕何文煥輯。點校本，北京：中華書局，

1981年4月第1版

隸釋/〔明〕萬曆刊本，上海：商務印書館1936年影印，《四部叢刊三編》重印

聯燈會要/〔宋〕釋悟明撰。《大日本續藏經》本

梁皇懺/即《慈悲道場懺法》

梁書/點校本，北京：中華書局，1973年5月第1版

梁谿集/〔宋〕李綱撰。文淵閣《四庫全書》本

列子/上海：世界書局《諸子集成》本

林間録/〔宋〕慧洪著。《大日本續藏經》本

靈鶼閣叢書第二輯/〔宋〕江標輯。〔清〕光緒中元和江氏湖南使院刊本

劉禹錫集箋證/〔唐〕劉禹錫著，瞿蜕園箋證。上海：上海古籍出版社1989年12月第1版

六朝事蹟編類/〔宋〕張敦頤著。文淵閣《四庫全書》本

六藝之一録/〔清〕倪濤撰。文淵閣《四庫全書》本

龍門清遠禪師語録/即《佛眼遠禪師録》

龍樹菩薩傳/〔姚秦〕鳩摩羅什譯。《大正新脩大藏經》本

隆興佛教編年通論/〔宋〕祖琇著。《大日本續藏經》本

録/即《善慧大士録》簡稱

吕氏春秋集釋/許維遹撰。北平：清華大學1935年版，北京：中國書店影印，1985年5月第1版

欒城集/〔宋〕蘇軾撰。(1)〔明〕蜀王府活字本，《四部叢刊初編》影印；(2)文淵閣《四庫全書》本

論衡/〔東漢〕王充著。黄暉校釋本，見《新編諸子集成》，北京：中華書局，1990年2月第1版

論語/(1)《十三經注疏》本；(2)〔宋〕朱熹《四書章句集注》本，北京：中華書局，1983年10月第1版

論語義疏/〔梁〕皇侃著。北京：中華書局，1973年5月第1版

洛陽伽藍記校注/范祥雍著。北京：中華書局，1978年12月第1版

M－ㄇ

孟子/《十三經注疏》本

彌勒上生經/〔劉宋〕沮渠京聲譯。《大正新脩大藏經》本

彌勒下生經/〔姚秦〕鳩摩羅什譯。《大正新脩大藏經》本

秘書省續編到四庫闕書目/〔清〕光緒癸卯（1903）仲春葉氏觀古堂刊本，《中國歷代書目叢刊》第一輯影印

妙法蓮華經/〔姚秦〕鳩摩羅什譯。《大正新脩大藏經》本

妙法蓮華經玄贊/即《法華經玄贊》

民國叢書（第一編）/上海：上海書店影印，1989年10月第1版

民國叢書（第二編）/上海：上海書店影印，1990年12月第1版

民國叢書（第三編）/上海：上海書店影印，1991年12月第1版

民國叢書（第四編）/上海：上海書店影印，1992年12月第1版

名僧傳鈔/〔梁〕寶亮撰。《大日本續藏經》本

名勝志/轉引自《〔雍正〕浙江通志》的有關部份

明覺禪師語録/〔宋〕惟蓋竺編，〔明〕浄戒重校。《大正新脩大藏經》本

明覺禪師祖英集/文政編。《大正新脩大藏經》本

明史藝文志·補編·附編/北京：商務印書館，1959年11月初版

明書經籍志·拾補/〔明〕楊士奇等原本，〔清〕傅維鱗重編。屬《明史藝文志》補編之一

明一統志／〔明〕李賢等撰。文淵閣《四庫全書》本

明州定應大師布袋和尚傳／〔明〕曇噩撰。《佛光大藏經》禪藏本

摩訶般若波羅蜜經／《大正新脩大藏經》本

摩訶止觀／〔隋〕智顗撰。《大正新脩大藏經》本

N－ㄋ

南朝佛寺志／〔清〕劉文川撰。〔清末〕上元孫氏原刊本，《中國佛寺史志彙刊》影印

南朝傳翕的韵文／陳祚龍撰。《海潮音》1980 年 3 期

南齊書／點校本，北京：中華書局，1972 年 1 月第 1 版

南史／點校本，北京：中華書局，1975 年 6 月第 1 版

南宋元明禪林僧寶傳／〔清〕自融撰，性磊補輯。《大日本續藏經》本

南宋制撫年表／吴廷燮著。張忱石點校本，北京：中華書局，1984 年 4 月第 1 版

南洋佛教（第 326 期）／新加坡佛教總會出版，1996 年 6 月 30 日

南洋佛教（第 327 期）／新加坡佛教總會出版，1996 年 7 月 30 日

能改齋漫録／〔宋〕吴曾撰。文淵閣《四庫全書》本

涅槃經／（1）南本；（2）北本。《大正新脩大藏經》本

涅槃經疏／〔隋〕灌頂疏。《大正新脩大藏經》本

P－ㄆ

龐居士語録／日本曹洞宗西明寺所藏文明十八年（1486）寫本。《俗語言研究》創刊號影印

佩文齋書畫譜／即《御定佩文齋書畫譜》

破菴祖先禪師語録／《大日本續藏經》本

菩薩善戒經/〔劉宋〕求那跋摩譯。《大正新脩大藏經》本

菩提達摩南宗定是非論/敦煌寫本伯 2045 號

普賢觀經/即《佛說觀音菩薩行法經》

Q－ㄑ

齊東野語/〔元〕周密撰。張茂鵬點校本，北京：中華書局，1983 年 11 月第 1 版

千勸鉢禪關/敦煌寫本斯 2204 號

千頃堂書目/〔清〕黄虞稷撰。瞿鳳起、潘景鄭整理本，上海：上海古籍出版社，1990 年 5 月第 1 版

欽定大清一統志/〔清〕和珅等撰。文淵閣《四庫全書》本

秦淮海集/即《淮海集》

青箱雜記/〔宋〕吴處厚撰。《筆記小說大觀》本

清平山堂話本/〔明〕洪楩編。南京：江蘇古籍出版社，1990 年 4 月第 1 版

曲律/王伯良著。《指海》道光本，第 17 集

全上古三代秦漢三國六朝文/〔清〕嚴可均輯。〔清〕王毓藻校刊本，北京：中華書局影印，1958 年 12 月第 1 版

全唐詩/點校本，北京：中華書局，1960 年 4 月第 1 版

全唐文/〔清〕内府剞劂本。北京：中華書局影印，1983 年 11 月第 1 版

R－ㄖ

人本欲生經注/〔東晉〕道安注。《大正新脩大藏經》本

仁王經/〔唐〕不空譯。《大正新脩大藏經》本

日本龍谷大學圖書館所藏敦煌遺籍目録/見於《敦煌遺書總目索引》之中

容齋隨筆/〔宋〕洪邁著。宋刊本配北平圖書館藏宋刊本、

常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏〔明〕弘治活字本，《四部叢刊續編》影印

入唐求法巡禮行記/〔日〕圓仁著。顧承甫、何泉達點校本，上海：上海古籍出版社，1986年8月第1版

阮嗣宗集四卷/《漢魏六朝名家集初刻》本

S－ㄙ

三才圖會/〔明〕王圻輯。北京：北京大學藏〔明〕萬曆三十七年（1609）刻本，《四庫全書存目叢書》影印

三國志/點校本，北京：中華書局，1959年12月第1版

三國志集解/盧弼著。1957年古籍出版社排印本，北京：中華書局影印，1982年12月第1版

三教平心論/〔元〕劉謐著。《大正新脩大藏經》本

三教源流搜神大全/《藏外道書》本

山穀詩注/〔宋〕黄庭堅著，〔宋〕任淵、史容注。《叢書集成初編》本，册2243

善慧大士録/（1）即《善慧大士語録》。簡稱《録》。《大日本續藏經》本，卷一、卷二、卷三之首題此名。（2）《佛光大藏經》禪藏據《大日本續藏經》本重校重排本

善慧大士語録/《大日本續藏經》本，册首目録、《法寶總目録》及《卍續藏經總目録》等題此名

善慧大士傳録/《續金華叢書》本

尚書/《十三經注疏》本

少室六門/《大正新脩大藏經》本

神僧傳/明御製。《大正新脩大藏經》本

神僊傳/〔晉〕葛洪撰。文淵閣《四庫全書》本

勝鬘寶窟/〔隋〕吉藏撰。《大正新脩大藏經》本

勝鬘經/即《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》

勝鬘師子吼一乘大方便方廣經/〔劉宋〕求那跋陀羅譯。《大正新脩大藏經》本

詩品/〔梁〕鐘嶸撰。見〔清〕何文煥輯《歷代詩話》本

十不二門指要鈔/《大正新脩大藏經》本

十二頭陀經/《大正新脩大藏經》本

十方廣十輪經/《大正新脩大藏經》本

十三經索引（重訂本）/葉紹鈞編。北京：中華書局，1983年8月第1版

十三經注疏/〔清〕阮元校刻本，北京：中華書局影印，1980年9月第1版

十誦律/《大正新脩大藏經》本

十丈經/《正統道藏》本

石刻史料新編（第三輯）/臺北：新文豐出版公司，1986年7月第1版

石林居士建康集/〔宋〕葉夢得著。〔清〕光緒宣統間長沙葉德輝觀古堂刊本

石門文字禪/江南圖書館藏〔明〕徑山寺刊本，《四部叢刊初編》影印

史記/點校本，北京：中華書局，1959年9月第1版

世説新語辭典/張永言主編。成都：四川人民出版社，1992年7月第1版

釋門正統/〔宋〕宗鑑集。《大日本續藏經》本

釋氏稽古略/〔元〕覺岸撰。《大正新脩大藏經》本

釋氏通鑑/即《歷代編年釋氏通鑑》

釋氏要覽/〔宋〕釋道誠述。《大正新脩大藏經》本

釋氏疑年録/陳垣撰。北京：中華書局，1964年3月第1版

釋文紀/〔明〕梅鼎祚撰。文淵閣《四庫全書》本

首楞嚴三昧經/即《佛説首

全書》

四庫全書存目叢書（大陸版）/濟南：齊魯書社，1997年3月至1997年7月第1版

四天王經/《大正新脩大藏經》本

頌古百則/〔宋〕雪竇重顯撰。《大正新脩大藏經》本

宋大臣年表/萬斯同撰。《二十五史補編》本

宋高僧傳/〔宋〕贊寧撰。磧砂藏本

宋會要輯稿/〔清〕徐松輯。北平圖書館影印本，北京：中華書局重製重印，1957年11月第1版

宋詩鈔/〔清〕吕留良、吴之振、吴自牧編選。點校本，北京：中華書局，1986年12月第1版

宋史/點校本，北京：中華書局，1977年11月第1版

宋史藝文志/〔元〕脱脱等修。見《宋史藝文志·補·附編》

宋史藝文志·補·附編/上海：商務印書館，1957年12月初版

宋書/點校本，北京：中華書局，1974年10月第1版

宋學士文集/〔明〕宋濂著。侯官李氏藏〔明〕正德刊本，《四部叢刊初編》影印

搜神廣記/即《三教源流搜神大全》

搜神秘覽/〔宋〕章炳之撰。《叢書集成初編》本

蘇軾詩集/〔清〕王文浩輯注。點校本，北京：中華書局，1982年2月第1版

隋書/點校本，北京：中華書局，1973年8月第1版

隋書經籍志/點校本，上海：商務印書館，1955年11月重印本

隨園詩話/〔明〕袁枚著。〔清〕乾隆、嘉慶間刊《隨園三十種》本

T－ㄊ

台灣各圖書館現存叢書子

目索引/王寶先編。Chinese Materials Center, Inc., San Francisco, 1975

太平廣記/〔宋〕李昉等編。點校本，北京：中華書局，1961年9月第1版

太平經合校/王明著。北京：中華書局，1960年2月第1版

太平御覽/〔宋〕李昉等編。上海涵芬樓影印宋本，北京：中華書局重印，1960年2月第1版

太上三天内解經/《正統道藏》本壇經/敦煌寫本斯5475號，北京圖書館藏本8024v，西夏語譯本（史金波譯為漢語），大谷光瑞本，敦煌市博物館藏本077

壇經/敦煌寫本斯5475號，北京圖書館藏本8024v，西夏語譯本（史金波譯為漢語），大谷光瑞本，敦煌市博物館藏本077號

壇語/敦煌寫本伯2045號

談藪/〔宋〕龐元英撰。《説郛》本

談藝録/錢鐘書著。北京：中華書局，1984年9月第1版

湯用彤學術論文集/北京：中華書局，1983年5月第1版

唐大詔令集/文淵閣《四庫本書》本

唐代彌勒信仰研究/汪娟著。台灣：中國文化大學中國文學研究所碩士學位論文，1990年6月

唐摭言/〔五代〕王定保著。上海：上海古籍出版社，1978年5月新1版

天聖廣燈録/〔北宋〕李遵勗撰。《大日本續藏經》本

天一閣藏書目録/《玉簡齋叢書二集》本

鐵圍山叢談〔宋〕蔡絛撰。文淵閣《四庫全書》本

通雅/文淵閣《四庫全書》本

通志/〔宋〕鄭樵著。上海：商務印書館1935年《萬有

文庫》十通本，北京：中華書局縮印，1987年1月第1版

W－ㄨ

萬善同歸集/〔宋〕延壽著。《大正新脩大藏經》本

萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵録/〔元〕萬松行秀著。《大正新脩大藏經》本

王梵志詩校注/項楚著。上海：上海古籍出版社，1991年10月第1版

王忠文公集/〔明〕王禕著。文淵閣《四庫全書》本

往生論注/〔魏〕曇鸞注解。《大日本續藏經》本

維摩詰所説經/〔姚秦〕鳩摩羅什譯。《大正新脩大藏經》本

維摩經/即《維摩詰所説經》

維摩經略疏/〔隋〕智顗疏。《大正新脩大藏經》本

僞滿宮庭雜記/周君適著。成都：四川人民出版社，1981年2月第1版

魏晉南北朝石刻/施蟄存著。北京：中華書局《文史知識》1987年12期

魏晉南北朝史札記/周一良著。北京：中華書局，1985年3月第1版

魏書/點校本，北京：中華書局，1974年6月第1版

文匯讀書周報/上海：1996年6月1日第12版

文殊説般若經/〔梁〕曼陀羅僊譯。《大正新脩大藏經》本

文選/〔梁〕蕭統編，〔唐〕李善注。胡克家刻本，北京：中華書局影印，1977年11月第1版

文選類詁/丁福保編。北京：中華書局，1990年4月第1版

文淵閣書目/〔明〕楊士奇等編。上海：商務印書館"國學基本叢書"本，1937年3月初版

文淵閣《四庫全書》/臺北：商務印書館股份有限公司影印，1986年3月初版

文苑英華/〔宋〕李昉等編。〔宋〕〔明〕刊本，北京：中華書局影印，1966年5月第1版

無量壽佛經/〔劉宋〕畺良耶舍譯。《大正新脩大藏經》本

無量義經/《大正新脩大藏經》本

無心論/敦煌寫本斯5619號

五燈會元/〔宋〕普濟撰。蘇淵雷點校本，北京：中華書局，1984年10月第1版

五家語録/〔明〕圓信、郭凝之編。《佛光大藏經》禪藏本

五家正宗贊/〔宋〕希叟紹曇撰。《大日本續藏經》本

五苦章句經/〔東晉〕竺曇無蘭譯。《大正新脩大藏經》本

武林梵志/〔明〕吴之鯨撰。文淵閣《四庫全書》本

武林掌故叢編/〔清〕丁丙輯。光緒中錢塘丁氏嘉惠堂刊本

物不遷論/〔後秦〕僧肇著。見《肇論》

X－ㄒ

西湖游覽志/〔明〕田汝成輯撰。（1）嘉靖二十六年(1821）初刻本，上海：上海古籍出版社“中國文學參考資料叢書”，1980年3月新1版；(2)《武林掌故叢編》第二十一集本；(3）文淵閣《四庫全書》本

西湖游覽志餘/〔明〕田汝成撰。文淵閣《四庫全書》本

西湖志/〔清〕傅王露等修。〔清〕光緒四年（1878）重刻本

西昇經/《正統道藏》本

西天目祖山志/〔明〕釋廣賓撰，〔清〕釋際界增訂。《中國佛寺史志匯刊》本

西游記/〔明〕吴承恩著。

黄永年、黄壽成點校本，北京：中華書局，1993年10月第1版

稀見中國地方志叢刊/北京：中國科學院圖書館選編。北京：中華書局影印，1992年12月第1版

先覺集/即《先覺宗乘》

先覺宗乘/〔清〕圓信較定，〔清〕郭凝之彙編。《大日本續藏經》本

咸淳臨安志/〔宋〕潛説友纂於咸淳四年（1268）。〔清〕道光十年（1830）錢塘汪氏振綺堂刻本

現代佛教學術叢刊/張曼濤主編。臺北：大乘文化出版社，1979年6月初版

小録/即《雙林善慧大士小録並心王論》

新編漢文大藏經目録/吕澂撰。濟南：齊魯書社，1980年5月第1版

新編諸宗教藏總録/〔高麗〕義天撰。《大正新脩大藏經》本

新華字典/北京：商務印書館，1979年12月修訂第5版

新唐書/點校本，北京：中華書局，1975年2月第1版

新續高僧傳四集/〔民國〕喻謙撰。北平：北洋印刷局民國十二年（1923）7月排印本

鐔津文集/〔宋〕契嵩撰。常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏〔明〕弘治己未（1499）刊本，《四部叢刊三編》影印

修華嚴奥旨忘盡還源觀/〔唐〕法藏述。《大正新脩大藏經》本

岫廬文庫/臺灣：商務印書館股份有限公司，1979年4月初版

虚堂和尚語録/〔元〕妙源編。《大正新脩大藏經》本

虚堂智愚禪師語録/〔元〕妙源等編，《大日本續藏經》本

虚舟普度禪師語録/《大日本續藏經》本

徐氏紅雨樓書目/〔明〕徐

烺撰。上海：古典文學出版社，1957 年 12 月版

徐孝穆集/〔梁〕徐陵撰。〔明〕屠隆刻本，《四部叢刊初編》影印，册 10

徐孝穆集箋注/〔清〕吴兆宜注。文淵閣《四庫全書》本

續傳燈録/〔明〕圓極居頂撰。《大正新脩大藏經》本

續高僧傳/〔唐〕道宣撰。磧砂藏本

續漢書/〔清〕汪文臺輯《七家後漢書》本，光緒八年（1882）太平崔國榜等刊本

續金華叢書/〔民國〕胡宗楙輯。民國十三年（1924）永康胡氏蘿選廔刊本

續文獻通考/上海：商務印書館“萬有文庫”本，1936 年 3 月初版

雪巖欽禪師佛日録/《大日本續藏經》本

Y——

遺山集/〔金〕元好問著。文淵閣《四庫全書》本

義烏縣志/義烏縣志編纂委員會編。杭州：浙江人民出版社，1987 年 9 月第 1 版

藝文類聚/〔唐〕歐陽詢撰。汪紹楹校本，上海：上海古籍出版社，1982 年 1 月新 1 版

異苑/〔劉宋〕劉敬叔撰。文淵閣《四庫全書》本

陰持入經/〔後漢〕安世高譯。《大正新脩大藏經》本

英藏敦煌文獻（第一至八册）/成都：四川人民出版社，1990 年 9 月至 1992 年 12 月出版

瓔珞經/《大正新脩大藏經》本

營造法式/〔宋〕李誡撰。文淵閣《四庫全書》本

〔雍正〕浙江通志/（1）〔清〕乾隆元年（1736）本，臺北：華文書局影印，1967 年版；（2）〔清〕光緒二十五年（1899）10 月重刊本，上海：

商務印書館影印，民國二十五年（1936）年

永覺元賢禪師廣録/道霈重編。《大日本續藏經》本

盂蘭盆經疏/〔宋〕宗密著。《大正新脩大藏經》本

與地碑記目/〔宋〕王象之撰。文淵閣《四庫全書》本

玉岑山慧因高麗華嚴教寺志/〔明〕李翥撰，〔清〕丁丙補。〔清〕光緒七年（1881）錢塘丁氏重刊本，《中國佛教史志彙刊》影印

玉函山房輯佚書/〔清〕光緒九年（1883）長沙嫏嬛館刊本

玉簡齋叢書二集/羅振玉輯。〔清〕宣統二年（1910）上虞羅氏刊本

玉山逸稿/〔元〕顧瑛撰，〔清〕鮑廷博輯録。《叢書集成初編》本

玉臺新詠/〔陳〕徐陵編。上海：國學整理社，1935年11月初版，成都：成都古籍書店影印

御定佩文齋書畫譜/〔清〕孫岳頒等撰。文淵閣《四庫全書》本

御選語録/〔清〕胤禎（雍正）編。《乾隆大藏經》本，北京：全國圖書館文獻縮微復製中心影印，1993年12月第1版

淵穎集/〔元〕吴萊著。(1)《叢書集成初編》本；(2)文淵閣《四庫全書》本

元史/點校本，北京：中華書局，1976年4月第1版

圓覺經大疏鈔/〔宋〕宗密著。《大日本續藏經》本

圓悟佛果禪師語録/〔宋〕紹隆等編。《大正新脩大藏經》本

樂邦文類/〔宋〕宗曉編。《大正新修大藏經》本

樂府詩集/〔宋〕郭茂倩編。點校本，北京：中華書局，1979年11月第1版

閱微草堂筆記/〔清〕紀昀

撰。(1)《潛園集録》本,〔清〕屠倬輯,〔清〕道光二年(1822)刊本;(2)《筆記小説大觀》第一輯

雲門匡真禪師廣録/〔五代〕文偃述,〔宋〕守堅編集。《大正新修大藏經》本

雲卧紀譚/〔宋〕曉瑩録。《大日本續藏經》本

Z－ㄗ

雜阿含經/〔劉宋〕求那跋陀羅譯。《大正新修大藏經》本

雜寶藏經/〔後魏〕吉迦夜、曇曜譯。《大正新修大藏經》本

藏外道書/成都:巴蜀書社,1992年8月第1版

早期佛像輸入中國的路綫與民族化民俗化/林樹中撰。南京:《東南文化》1994年1期

增修教苑清規/〔元〕自慶編述。《大日本續藏經》本

占察善惡業報經/〔隋〕菩提燈譯。《大正新修大藏經》本

戰國策/點校本,上海:上海古籍出版社,1985年3月第2版

張燕公集/〔唐〕張説撰。《叢書集成初編》本

長阿含經/《大正新修大藏經》本

趙定宇書目/〔明〕趙用賢撰。上海:古典文學出版社,1957年12月第1版

肇論/〔後秦〕僧肇撰。《大正新修大藏經》本

肇論疏/〔晉〕惠達疏。《大日本續藏經》本

浙江碑碣通志/(1)即《敕修浙江通志·碑碣》,文淵閣《四庫全書》本;(2)《石刻史料新編》第三輯

浙江通志/〔清〕沈翼機等編纂。文淵閣《四庫全書》本

浙江分縣簡志·義烏縣/杭州:浙江人民出版社,1984年8月第1版

真誥/《正統道藏》本

鎮州臨濟慧照禪師語録/〔唐〕慧然集。《大正新修大藏經》本

正統道藏/白雲觀長春真人編。臺北：新文豐出版股份有限公司，1977 年 10 月初版

芝園集/〔宋〕文照撰。《大日本續藏經》本

指海/〔清〕錢熙祚校刊。光緒初年刊印

指月録/〔明〕瞿汝稷撰。《大日本續藏經》本

直齋書録解題/〔宋〕陳振孫著。徐小蠻、顧蘇華點校本。上海：上海古籍出版社，1987 年 12 月第 1 版

止觀大意/〔唐〕湛然撰。《大正新修大藏經》本

止觀輔行傳弘決/〔唐〕湛然撰。《大正新修大藏經》本

止觀義例/〔唐〕湛然撰。《大正新修大藏經》本

中阿含經/〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯。《大正新修大藏經》本

中華傳心地禪門師資承襲圖/〔宋〕宗密著。《大日本續藏經》本

中華大藏經/北京：中華書局，1984 年 4 月起出版

中華文明史（第四卷）/石家莊：河北教育出版社，1992 年 8 月第 1 版

中觀論疏/〔隋〕吉藏撰。《大正新修大藏經》本

中國北方與南方古代文明發展軌蹟之異同/童恩正撰。北京：《中國社會科學》1994 年 5 期

中國禪宗大全/李森編著。長春：長春出版社，1991 年 8 月第 1 版

中國禪宗的禪/釋聖嚴撰。見台灣《宗教世界》（1985 年）6 卷 3 期

中國禪宗史/印順著。臺北：正聞出版社，1990 年 12 月第 7 版

中國禪宗通史/杜繼文、魏道儒著。南京：江蘇古籍出版

社，1993年8月第1版

中國叢書綜録/上海：上海古籍出版社，1982年12月新1版

中國佛教史/蔣維喬著。上海：商務印書館1935年版，《民國叢書》第一編影印

中國佛教史/黄懺華著。上海：商務印書館1947年版，"民國叢書"第一編影印

中國佛教史（一至三册）/任繼愈主編。北京：中國社會科學出版社，1981年9月以後陸續出版

中國佛寺史志彙刊/杜浩洋主編。臺北：明文書局印行，1980年1月第1版

中國佛學源流略講/吕澂著。北京：中華書局，1979年8月第1版

中國歷代書目叢刊（第一輯）/北京：現代出版社，1987年11月第1版

中國歷史紀年表/方詩銘編。上海：上海辭書出版社，1980年5月第1版

中國旅游大全（華東册）/北京：中國青年出版社，1988年10月第1版

中國宗教：過去與現在/湯一介主編。北京：北京大學出版社，1992年10月第1版

中論/龍樹著，〔姚秦〕鳩摩羅什譯。《大正新修大藏經》本

中文大辭典/台灣中文大辭典編纂委員會，1979年5月第4版

衆經撰雜譬喻經/《大正新修大藏經》本

周叔迦佛學論著集/北京：中華書局，1991年1月第1版

周易/《十三經注疏》本

周易注/〔魏〕王弼注。宋刊本，《四部叢刊初編》影印

朱子語類/〔宋〕朱熹撰。文淵閣《四庫全書》本

諸子集成/上海：上海書店影印原上海世界書局本，1986年7月第1版

注解大品經序/〔梁〕梁武帝撰。見《出三藏記集》,《大正新修大藏經》本

注維摩詰經/〔後秦〕僧肇注。《大正新修大藏經》本

莊子集解/〔清〕王先謙著。《諸子集成》本

莊子集釋/郭慶藩輯。北京:中華書局,1961年7月第1版

莊子注/〔晉〕郭象注。文淵閣《四庫全書》本

酌中志/〔明〕劉若愚著。《叢書集成初編》本

資治通鑑/〔宋〕司馬光等編纂。點校本,北京:中華書局,1956年6月第1版

緇門崇行録/〔明〕袾宏輯。《大日本續藏經》本

緇門警訓/〔明〕如卺續集。《大正新修大藏經》本

宗教詞典/任繼愈主編。上海:上海辭書出版社,1981年12月第1版

宗鏡録/〔宋〕永明延壽撰。《大正新修大藏經》本

祖堂集/〔南唐〕釋静、釋筠撰。高麗海印寺藏板,日本京都:京都禪文化研究所影印,1992年7月1日發行

祖庭事苑/〔宋〕睦庵善卿編。《大正新修大藏經》本

最上乘論/〔唐〕弘忍述。《大正新修大藏經》本

坐禪三昧經/〔姚秦〕鳩摩羅什譯。《大正新修大藏經》本

Ⅱ　日本國文獻索引（以日語“五十音”次序排列）

う・ウ

宇井伯壽著作選集

え・エ

惠運禪師將來教法目録/《大正新脩大藏經》本

惠運律師書目録/《大正新脩大藏經》本

越州録/即《傳教大師將來越州録》

か・カ

漢光類聚/東陽流忠尋著。《大正新脩大藏經》本

き・キ

基本典籍總合索引/京都：京都禪文化研究所編集，1993年6月20日發行

京都大學人文科學研究所漢籍目録/京都：京都大學人文科學研究所编。昭和54年3月31日發行

く・ク

群籍一覽

け・ケ

景德傳燈録索引/京都：京都禪文化研究所編集。1993年8月20日發行

こ・コ

“行路難”と“安心難”——P3049寫本考/田中良昭著。《駒澤大學宗教學論集》，1979年12月

牛頭法融に及ぼせる三論宗の影響——敦煌出土本を中心として——/見《佛教研究》3－6期

護法録/轉引自《禪林象器箋》有關部份

“金剛般若經”傳承の一形式——《梁朝傅大士頌金剛經》に關する敦煌·トゥルファン出土資料の若干について——/井口泰淳著。見《國譯一切經》印度撰述部月報《三藏》二一

さ·サ

參天台五臺山記/成尋著。《大藏經補編》本，册 32

し·シ

支那佛教史講話/境野黄洋著。共立社，昭和 2 年 5 月 28 日發行

支那佛教精史/境野黄洋著。境野黄洋博士遺稿刊行會，昭和 10 年 12 月 15 日發行

釋亡名と善慧大士の詩歌について/〔法〕陳祚龍撰。見《講座敦煌》之七《敦煌と中國仏教》

宗門方語/《禪語辭書類聚》第一册影印本

初期禪宗史書の研究/柳田聖山著。寶藏館 1967 年

諸阿闍梨真言密教部類總録/安然著。《大正新脩大藏經》本

諸迴向清規式/天倫楓隱撰。《大正新脩大藏經》本

昭和法寶總目録（一、二、三卷）/東京：大正一切經刊行會印刷所 & 單式印刷株式會社，昭和 4 年 8 月 10 日、4 年 4 月 15 日、9 年 11 月 20 日分別發行

せ·セ

《世界古典文學全集》第 36B《禪家語録 Ⅱ》/築摩書房，1974 年

絶觀論撰者考/關口真大著。《大正大學學報》第30、31期

禪家語録Ⅱ/即《世界古典文學全集》第36B

禪學思想史/忽滑谷快天著。玄黄社，大正12年7月1日發行

禪學大辭典/駒澤大學禪學大辭典編纂所編。大脩館書店，1980年

禪語辭書類聚（附索引）/京都：京都禪文化研究所編。1991年12月20日發行

禪語辭書類聚（二、三）/京都：京都禪文化研究所編。1992年9月20日、1993年4月20日分别發行

禪宗史研究/宇井伯壽著。巖波書店，昭和14年12月

禪宗辭典/山田孝道著。株氏會社國書刊行會，昭和50年7月1日第3版發行

禪籍解題/柳田聖山著。附録於《世界古典文學全集》第36B《禪家語録Ⅱ》，築摩書房，1974年

禪林角器箋/無著道忠著。《佛光大藏經》禪藏本

禪林方語/《禪語辭書類聚》第一册影印本

そ·ソ

續藏經/《大日本續藏經》的簡稱

俗語言研究（1－4期）/京都：京都禪文化研究所。分别於1994年2月28日，1995年6月1日，1996年6月1日和1997年9月1日發行

た·タ

大漢和辭典/諸橋轍次著。大脩館書店，昭和61年7月1日修訂版第2刷發行

大正新脩大藏經/高楠順次郎等編。東京：日本大正一切經刊行會印行，大正13年至昭和7年印刷發行

大正新脩大藏經索引/長春：吉林文史出版社翻印，1987年12月印刷

大日本續藏經/前田惠雲、中野達慧等編。京都：日本藏經書院刊行，上海：商務印書館影印本，1925年12月。一般叫《卍續藏經》

達摩大師の研究/關口真大著。彰國社，昭和32年12月

達磨の研究/關口真大著。巖波書店，昭和42年8月28日第一刷發行

ち·チ

智證大師請來目録/圓珍編。《大日本續藏經》本

中國語史通考/太田辰夫著。白帝社，1988年

《中國仏教史》第三卷《南北朝の仏教》/鎌田茂雄著。東京：東京大學出版會，1984年11月30日初版

中國仏教思想史研究/鎌田茂雄著。東京：春秋社，昭和43年3月31日

《中國文化史蹟》解説/常盤大定著。京都：株式會社法藏館，1976年

徵心行路難殘卷考/芳村修基撰。見《西域文化研究》第1號，法藏館，昭和33年3月

徵心行路難——定格聯章の歌曲について——/入矢義高著。見《塚本博士頌壽紀念仏教史學論集》，塚本博士頌壽紀念會，昭和36年2月

て·テ

傳教大師將來越州録/最澄撰。《大正新脩大藏經》本

傳教大師全集/最澄著。比叡山圖書刊行所，昭和2年7月20日發行

傳　傅大士作の"行路難"について/關口慈光著。《大正大學學報》第37號，昭和25年6月

七《敦煌と中國仏教》

な·ナ

内證佛法相承血脈譜/最澄著。見《傳教大師全集》第1卷

南朝仏教における一考察——特に傅大士を中心として——/松崎清浩著。《駒澤大學大學院仏教學研究會年報》第16號，昭和58年1月

に·ニ

入唐新求聖教目録/圓仁著。《大正新脩大藏經》本

日本比丘圓珍入唐求法目録/圓珍撰。《大正新脩大藏經》本

ふ·フ

福州温州台州求得經律論疏記外書等目録/圓珍撰。《大正新脩大藏經》本

傅翕と荆溪ついて/多田孝正撰。《印度學佛教學研究》第28卷第2號（總第56號），昭和55年3月

傅大士《行路難》の傳承/松崎清浩著。《宗學研究》第25號，1983年3月

傅大士金剛經及び頌文に就て/中村不折撰。見《密教》卷四·二

傅大士像の一展開/松崎清浩著。《駒澤大學佛教學部論集》第14號，1983年10月

傅大士と《金剛經》/松崎清浩撰。《宗學研究》第24號，1982年3月

傅大士と《心王銘》/椎名宏雄撰。《印度學佛教學研究》第16卷第2號（總第32號），昭和43年3月

傅大士と中國思想の一考察/松崎清浩著。《曹洞宗研究員研究生研究紀要》第15號，昭和58年8月

傅大士と輪藏/永井政之

撰。《曹洞宗宗學研究所紀要》第 8 號，1994 年 10 月

傅大士について/石井亮薫撰。《山家學報》新 10 號

傅大士における禪觀思想の考察/松崎清浩著。《曹洞宗研究紀要》第 16 號，昭和 59 年 8 月

傅大士の思想/松崎清浩著。《駒澤大學大學院仏教學研究會年報》第 15 號，1981 年 12 月

傅大士の禪觀思想をめぐって/松崎清浩著。《曹洞宗研究員研究生研究紀要》第 14 號，1982 年 7 月

普通授菩薩戒廣釋/安然著。《大正新脩大藏經》本

佛教語大辭典/中村元著。縮刷版。東京：東京書籍株氏會社，昭和 58 年 5 月 26 日第 4 刷發行

佛書解説大辭典/東京：大東出版社，昭和 62 年 12 月 18 日改訂第 4 刷發行

佛典批評論/松本文三郎撰

ほ·ホ

法寶總目録/即《昭和法寶總目録》

北磵集/轉引自《禪林象器箋》有關部份

梵和大辭典/荻原雲來等著。鈴木學術財團，1940 年至 1974 年

ま·マ

卍續藏經/即《大日本續藏經》

卍續藏經總目録/新文豐編審部編。臺北：新文豐出版有限公司印行，1983 年元月第 1 版

む·ム

《無心論》敦煌出土の——テキスト，附一字索引/Urs App 撰。《禪文化研究所紀要》

第21號，1995年

め·メ

鳴沙餘韻/矢吹慶輝著。臨川書店，昭和8年1月編

鳴沙餘韻解説/矢吹慶輝著。臨川書店，昭和11年

も·モ

望月佛教大辭典/望月信亨著。世界聖典刊行協會，昭和32年3月25日增訂版發行；昭和49年5月1日改定第1刷發行

わ·ワ

和漢三才圖會/明王圻著

Ⅲ 西文文獻索引

A

A History of Buddhist Philosophy/by David J. Kalupahana. Honolulu: Univer sity of Hawaii Press, 1992.

Airs de Touen－houang (敦煌曲) /by 饒宗頤 & Paul Demiéville. Paris: edtions du Centre National de La Recherche Scientfique, 1971.

An Early Zen Text from Tunhuang/by Ursula Jarand (tr.) & Morinaga Sôkô (comm.). Frankfurt (Main): R. G. Fischer, 1987.

B

Blue Cliff Record, the/translated by Thomas & J. C. Cleary. Shambhala Publications Inc., 1997.

Buddhism as a Religion/by H. Hackmann, lic. Theol.. Delhi: Neeraj Publishing House, 1910.

Buddhist Studies/edited by Philip Denwood & Alexander Piatigorsky. Curzon Press, 1983.

Buddhist Texts through Ages/by Waley, Arthur. New York: Philosophical Library, 1954.

C

"Ch'an School" and its Place in the Buddhist Monastic Tradition/by Foulk, Theodore Griffith. Unpublished dissertation, University of Michigan, 1987.

155.

D

Dialog über das Auslöschen der Anschauung/by Ursula Jarand (tr.) & Morinaga Sôkô (comm.). Frankfurt (Main): R. G. Fischer, 1987.

E

Earliest Text of Ch'an Buddhism: the Long Scroll, the/by Jorgrnson. M. A. thesis, Australian National University in Canberra, 1979.

Encyclopedia Americana/Grolier Incorporated, 1988.

Encyclopedia of Religion, the/New York: Macmillan Publishing Company, 1987.

Extinction de la contemplation (Kiue-kouan Louen) / by Catherine Despeux. Hermes n. s. No. 4, 1985, PP. 136-155.

F

Formation of Ch'an Ideology in China and Korea, the/by Buswell, Robert E. Jr. Princeton: Princeton University Press, 1989.

L

La Volonté d'orthodoxie/by Bernard Faure. Doctoral thesis, University of Paris, 1984.

Le bouddhisme Ch'an en mald' histoire/by Bernard Faure. Paris: Ecole Francaise d'Extrême-Orient, 1989.

Les Maîtres du Tch'an (Zen) en Chine/Paris: Maisonneuve & Larose, 1985.

Le Traité de Bodhidharma. /by Bernard Faure. Paris: Le Mail, 1986.

Yen/edited by Robert N. Gimello & Peter N. Gregory. Honolulu: University of Hawaii Press, 1983

Sūtra Spoken by the Sixth Patriarch (Hui Neng) on the High Seat of "The Gem of Law" (Dharmaratha) /translated by Huang Maolin (黃茂林), revised by Huang Weichu (黃維楚). Shanghai: Shanghai Buddhist Publishing House, Aug. 1994.

T

Tch'an Zen: Racines et floraisons/Paris: Deux Océans, 1985.

T'oung Pao (通報) /every Volume. Brill, Leiden – New York.

Treatise on the True Sudden Enlightenment School of the Great Vehicle, which Opents Up Mind and Reveals Reality – Nature/by J. C. Cleary. Zen Dawn, Boston, Shambhala, 1986.

Y

Yung Chia's Status in Early Ch'an/by David W. D. Wong. M. A. thesis: University of Hawaii, Aug. 1986.

Z

Zen and Zen Classics (Volume One and Two) /Tôkyô Hokuseidô Press, 1960.

Zen Comes West/by Christmas Humphreys. England: Curzon Press Ltd, 1994.

Zen: der lebendige Buddhismus in Japan/by Ohasama, Schuy [Schûei]. Stuttgart: Friederich Andrea Perthes, 1925.

Zen Teaching of Bodhidhar-

ma, the/San Francisco: North Point Press, 1987. And Berkeley: North Point Press, 1989.

跋

彈指之間，十多年過去了。

從磕頭碰腦地擠進大學校門到今天,漫漫寒窗並沒有磨成一劍。現在捧出的這部小書,衹能算是對以前負笈求學生涯的總結,一個辛酸的總結,一個惆悵的總結,一個復歸於平靜的總結。它是在極度疲憊地爬上一座山峰後，對來路的迴顧，對前面征程的眺望。如果要說有什麼收獲的話，就是感覺到自己開始觸摸到踏踏實實的土地，心中也便消褪了在學海里飄沉的心虛和恐懼。

本書是在我的博士學位論文（成都：四川大學，1995 年）的基礎上修改定型的。雖然並沒有欲拔自己的頭髮而離地哪怕一寸，而是力圖聚集所能尋覓到的一切墊脚的土塊碎石，想站在巨人們的肩上伸頸望得遠一些，却依舊會免不了在驚嘆壯觀景色的同時，出現種種疏失乃至錯謬。因為自己是在中文系攻讀學位，本非宗教專業科班出身；本書涉及到的綫索極為繁雜，且很多資料在國外而暫時無力搜羅齊備；自己的外語水平不高，對境外研究成果的把握和領會可能有偏頗；出版時間緊迫，第四章沒能嚴加考證，全書定稿後又發現的一些新材料（如敦煌寫本伯 2039 號背面《金剛經讚一卷》、斯 3906 號、上海圖書館藏《傅大士頌》等）和需要琢磨之處,衹好留待再版時吸取和匡正；更何況對古代文

獻的整理（特别是徵援），常常是剛除舊塵、又添新垢呢。

對往昔成果采取批判地藉鑒的態度。西方有句俗語，take everything with a grain of salt。我認為，這“一粒鹽”（a grain of salt）對搞學術更顯得重要。法國著名的文藝批評家羅蘭·巴特說：“科學探索意思，批評生産意思。”其實，批評也是科學。批評並非粗暴地破壞和毁棄，而是建設，是再創造。昔日的研究中，或有意或無心、或多或少地留下了一些垃圾，掘下了一批陷坑，凸出了一片屏障，它們被時光的濃霧所遮蔽，被名譽的光芒所美化，也為日益膨脹的信息海洋所淹没。行路者衹有細心體察，縝密地辨别，才能明瞭脚下的路况。如果衹顧自己走過去，不在這些地方大膽地樹立標識，則會讓後來人重新探索比較，滚雪球般地浪費時間和精力，甚至免不了因之而重蹈復轍，——對於初發蒙入茅廬者，危害更大。我想，標識者即便囿於水平而間或漏標甚至誤標，也是應該理解寬容的吧。否則，如果説連學術領域都殘留不下一塊自由批評的净土的話，“清高”的學者教授們也就没有理由自詡什麽“淡泊”，科學工作也就實際上與引車賣漿混同一色，真正的科學家也就衹好去賣豆漿、茶葉蛋甚至掃廁所了。我們老一輩的大師們，如郭沫若、胡適、湯用彤、顧頡剛等學貫中西的巨匠，其磅礴大氣的主要體現之一便是敢於批評和善於接受批評，他們不客氣地指明先正的傷疤，同時虚懷聽取無名小卒的“犯上”言論。正因為其不迷信權威和不自居權威，所以才會成為真正的權威。亞里斯多德曰：“我敬愛柏拉圖，但我更愛真理。”哈佛（Harvard University）校訓云：“Amicus Plato，Amicus Aristotle，sed Magis Amica VERITAS.”（讓柏拉圖與你為友，讓亞里斯多德與你為友。更重要的，讓**真理**與你為

友。”唐蘭先生也講：“郭沫若氏曾告訴我：‘昔人有一字之師，今人有一語之敵。’不過，治學問而至不敢明是非，還成什麼學問？學問本衹是求真理，我們找出自己過去的不是，指摘別人的不是，同樣也願意別人指摘我們的不是。”（《古文字學導論·自叙》，濟南：齊魯書社，1981 年 1 月第 1 版）這才是真正的科學學風，天下做學問者，實應以之為座右銘。有陋見如此，覺得科學研究中不該倡導遵循舜的“隱惡揚善”（《禮記·中庸》）之風，本書作者才憑著初生牛犢的一股不怕天地的蠻勁，嘗試追慕大師們的瑰意琦行。由於本書涉及到的，既有作者素所敬慕的先賢時俊，又有慷慨提供研究成果和資料的國內外同行友人，所以在這兒特別聲明也。

研究方法上，則主要藉鑒了目前國際學術界的跨學科進行綜合性探索的方法，從文獻學、宗教學、比較宗教學、宗教哲學、敦煌學、語言文字學和歷史學等角度，對人物的生平、著述、思想乃至地位影響等進行精細地考辨和分析，力圖避免單一性視角的局限。作這樣的國內目前似乎尚少龜鑒的、窮盡性的瑣細研究，是想重拾前輩學者注重考據的優秀學風，對現存佛教文獻進行科學的真偽辨別；是想在多年來流行的粗綫條勾勒的潮流之外，依憑原始性資料，將“史”與“實”、宏觀和微觀結合起來；是想干一點兒實實在在的基礎性工作，為對其他人物或事件的研究、為撰寫中國人自己的新的中國禪學史、中國佛教史或中外佛教交流史提供磚瓦。在準備、撰寫和修改的過程中，我不得不驚嘆日本國搜集保存文獻的完備性和科學性，更為日本學者兢兢業業地進行的系統而精深的研究所傾倒。

附帶提及，本書引用典籍時，除特殊情況外，一般徑改為或

注明通行的漢字字體。

我的學位論文能够寫出和通過答辯，又變成現在這個樣子，首先要感謝我的導師項楚教授，他從論文的選題、謀篇布局到具體字詞的修改上，都作了振聾發聵的本質性的指導。我要感謝我的碩士導師李崇智教授，是他培養了我文獻學和古文字學的修養。我要感謝我的老師蔣宗許教授，是他激發了我從事科學研究的興趣。三位先生慷慨瀟灑的風度，一直深深地感染著我。我還要感謝四川大學中文系、外國語學院其他教過我課程的老師，感謝雖無緣親聆其教誨，却在知識上啟迪過我和學風上薰陶過我的先生們。我還要特別感謝在百忙中評閱我的學位論文的季羨林、饒宗頤、入矢義高、周紹良、卿希泰、吴立民、杜繼文、白化文、葛兆光、榮新江、方廣錩、鄭阿財、譚世寶諸先生，以及參加論文答辯的楊明照、白敦仁、張志烈、曹順慶諸先生，他們高瞻遠矚、精辟入微的意見，我都盡力或在此次修改中吸收，或留待日後消化。滴水之德即當湧泉相報，何況師恩浩蕩，敢不永銘心田乎！我的師兄、北京大學博士後張湧泉教授提供了寶貴的資料和教導，並和李建華、何江南諸先生一樣在論文評閱和答辯過程中給予了大力的幫助，在這裏亦致以謝忱。

為我的學位論文撰寫慨然提供大著或資料的，有日本國京都禪文化研究所、松崎清浩先生、關口慈光先生的夫人關口澄子女士（由大正大學的小澤憲珠先生代為尋覓）、印順大師、台灣佛陀教育基金會附屬華藏講堂、鄭阿財先生；北京圖書館新館和分館、中國科學院圖書館、北京大學圖書館、四川大學圖書館、四川大學中文系資料室、四川省圖書館和浙江省義烏市圖書館，為借閱和復製有關文獻給予了方便；福建的何綿山教授推薦了本書

的出版，臺灣中華佛學研究所與法鼓文化出版公司將本書列入“中華佛學研究所論叢”，中華佛學研究所的洪金蓮女士和責任編輯賴月英女士為本書的出版耗費了大量心血，對於他們的巨大佽助，我也表示深深的感激。

是為後記。

張勇（張子開）
一九九七年十二月三十一日於
成都錦江邊，四川大學竹林村宿舍

自本書稿被臺灣中華佛學研究所正式採納到初版的公開面世，正值我大學生涯以來精神最為壓抑的階段。它的落草誕生，讓我在漫漫華蓋運籠罩之下，終究還是感受到了現實生活中和科研領域裏的絲絲亮色。略為不愜心的是，大陸地區難覓初版的蹤蹟，無力呈送師友也成了作者抹不去的愧疚。

1999 年 7 月，我從四川大學宗教研究所調入四川大學文學與新聞學院。承蒙有關領導的關懷，決定將本書列為“四川大學‘211 工程’項目”，納入該項目的首批“中國古典文獻學研究叢書”。在賴月英、洪金蓮兩位女士的襄協下，臺灣中華佛學研究所、法鼓文化事業股份有限公司總經理張元隆先生，慨然同意在大陸印行流通本書的修訂版。相較而言，修訂版的內容並無大的更動，衹是作了一點兒諸如改正錯訛字之類的修補罷了。這一是因為，我現在採録到的增補資料已然不少，並在繼續徵搜，故而一時尚無法動大手術；二者，初版所作的主要是精細的個人研究，至於進一步從中國佛教史乃至整個中華文化史、中外文化交

流史的高度來審視傅大士（比如說，傅翕為何能在中國南方和西北地區、日本等國有著廣泛而深遠的影響，他在唐以前和宋之後的地位何以相距涯岸，等等），也需要時日的閑餘和積累。修訂版的付梓過程中，巴蜀書社編輯人員臂助匪淺。

值此修訂版印行之際，謹向所有扶掖、眷顧我的領導和師友，衷心地申謝！

張子開（張勇）

二〇〇〇年六月十八日，記於四川大學